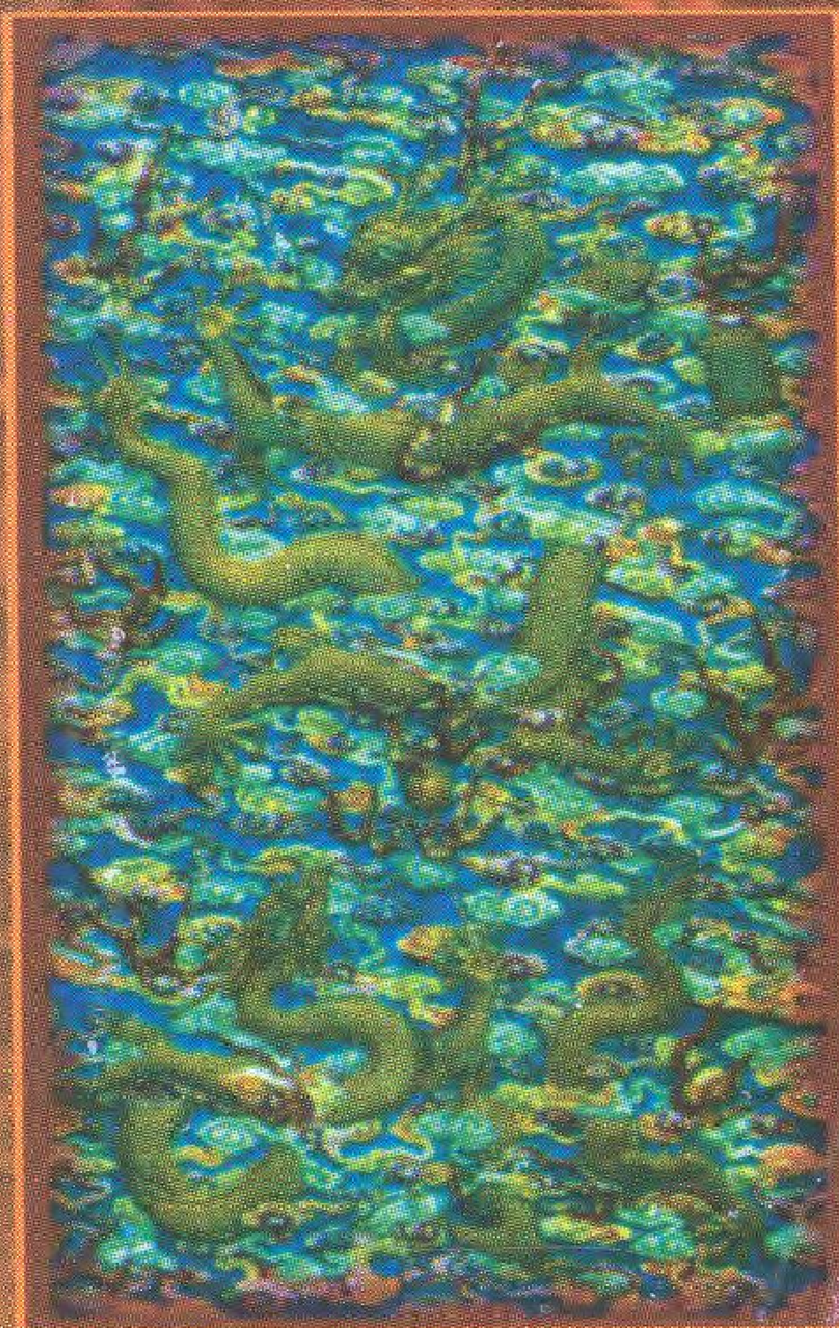
مدخل عام إلى فهم

النظريات التراثية

(والهندوسية بوجه خاص)

تأليف : رينيه جينو

(العارف بالله الشيخ عبد الواحد يحيى)



ترجمة : عمر الفاروق عمر

مراجعة وتقديم : سعد الموجي





المشروع القومي للترجمة

530

إهــــــــداء ٢٠٠٦
المجلس الأعلى للثقافة
القاهرة

المشروع القومى للترجمة

مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية

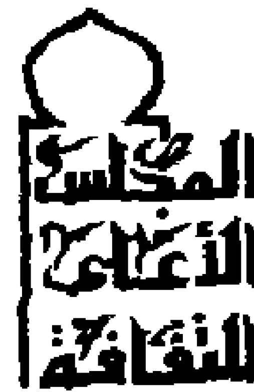
(والهندوسية بوجه خاص)

تأليف : رينيه جينو

(العارف بالله الشيخ عبد الواحد يحيى)

ترجمة : عمر الفاروق عمر

مراجعة وتقديم: سعد الموجى



٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد: ٥٣٠
- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية
- رينيه جينو (الشيخ عبد الواحد يحيى)
- عمر الفاروق عمر
- سعد الموجى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٣

هذه ترجمة كاملة لكتاب :

Rene Guenon, Introduction Generale a l'Etude des Doctrines Hindoues, l'Editions Traditionnelles, 11 Quai Saint-Michel, 1921, Paris.

والترجمة الإنجليزية :

Rene Guenon, Introduction to the Study of Hindu Doctrines, Translated by Marco Pallis, Luzac & Co, 1945, London.

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax :** 7358084

المحتويات

تقديم المراجع

سلام على قارئ وقارئة هذه السطور، التى تقدم لسطور من نور، كتبتها يد مباركة، وأملتها روح هى ينبوع حكمة صافية نافذة، مُلْهَمَةً ومُلْهِمَة، تفتح أمام الفهم آفاقا، ماتفتأ تزداد اتساعا ورحابة، وتضع أمام العمل مدارج ومراقى، بل قل سلمًا مايفتأ يزداد سموًا وعلوًا.

نعم، فكاتب هذا الكتاب شمس معرفة باهرة، لو أسعد الحظ إنسانا، ووجد نفسه تحت أشعتها، فربما عشى بصره من وهج الضياء الأول، لكن، حالما يألف النور الجديد؛ فسوف يرى عالما يكاد ينطق بحقيقته، وسوف يدخل إلى عوالم ربما لم تخطر على باله من قبل.

وأخطر من ذلك كله، أن توجيه هذا النور إلى النفس الإنسانية، سوف ينعكس على الفرد؛ فيشعر بأنه أقرب إلى ذاته الحقيقية أكثر من أى وقت مضى، وسوف يشعر بغبطة الحياة مع الأفكار العالية الكاشفة المبهجة. أهذا هو الملأ الأعلى؟

يكاد الأمر أن يكون هكذا.

فمن هو إذن مؤلف هذا السفر الجليل؟

إنه رينيه جينو (١٨٨٦-١٩٥١) **Rene Guenon**، ولد بمدينة بلوا على نهر اللوار، وكان والده مهندسًا معماريًا، وكانت نشأته فى أسرة موسرة محافظة تدين بالكاثوليكية، وقد أبدى من صغر سنه نبوغا لافتا فى الرياضيات والفلسفة، وانتقل إلى باريس للدراسة فى مطلع شبابه الباكر، ولم يكتف بالدراسة الجامعية؛ فراح ينهل من العلم فى باريس الزاخرة بالمعلمين والمرشدين من الشرق والغرب، وأسعده الحظ بأن يتلقى من مرشد (جورو) هندى بدايات الطريق، فانفتحت أمام بصيرته كنوز الحكمة الشرقية، وكان هذا الكتاب.

عاش جينو حياة بسيطة خالية من الأحداث الكبرى، لكنه خلّف للبشرية ثروة هائلة، هى ثمانية وعشرون كتابا لا نظير لها.

عندما قرأ الكاتب الفرنسى الأشهر أندريه جيد Andre Gide كُتُبَ جينو قال: إن آراء هذا الرجل لاتنقض.

ووصفه البعض بأنه: البوصلة المعصومة.

وآخرون بأنه: الدرع الحصين.

وكتب عنه د. عبد الحليم محمود:

" ... من الشخصيات التى أخذت مكانها فى التاريخ، بجوار الإمام الغزالى، وبجوار أفلوطين. ... حرّمت الكنيسة الكاثوليكية قراءة كتبه، وقد وضعته بذلك مع عباقرة الفكر، ولكنها رأت فى "رينيه جينو" خطرا يكبر كل خطر سابق، فحرّمت حتى الحديث عنه".

وأما عن إسلامه، فليس غريبا من رجل هتف مع ابن عربى:

لقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه، فالحب دينى وإيمانى

ورغم تواضع "جينو"، أو الشيخ "عبد الواحد يحيى" (الاسم الذى اختاره بعد إسلامه) ورغم عزوفه عن الصيت والشهرة، فقد عاش فى القاهرة من ١٩٣١ حتى توفاه الله فى يوم ٧ يناير ١٩٥١ . والدنيا كلها تبحث عنه فلا تجده، وكم حضر إلى القاهرة مفكرون وسياسيون وصحفيون للقائه، ولم يتمكنوا من ذلك؛ لقد كان الرجل عاكفا على إتمام رسالته.

ومن مظاهر تقدير الشيخ عبد الواحد يحيى، أن حذا الكثيرون حذوه، فألّفوا جمعيات فى فرنسا وسويسرا وغيرهما، وتسمى هذه الجمعيات "بالأكبرية"، نسبة إلى الإمام الأكبر "محيى الدين بن عربى".

وبرغم الحظر الكنسى، والتعتيم الإعلامى المقصود من دوائر النفوذ فى عالمنا المعاصر؛ فقد ترجمت كتبه إلى العديد من اللغات، ولاقت رواجا، وقراء متعطشين، ومع مرور مايقرب من قرن على نشر كتبه؛ فما يزال قراؤها يكتشفون عمق وصدق أفكاره.

وبعد،

فالقول يطول عن أهمية "جينو"، وسوف يجد القارئ الكثير عن كتبه وآرائه، لكن ما أود أن أقوله هو أن هذا الرجل الغربى النشأة يعد أعظم من دافع عن الحضارات الشرقية، وأبان علوّ شأنها، وهو فى الوقت نفسه أذكى من حلل أسباب الفساد فى فكر الغرب؛ إذ أرجعه إلى قصور العقلية الغربية عن إدراك الحقائق الميتافيزيقية.

وأعرف أن كلمة "ميتافيزيقا" فى العصر الحاضر قد تعرضت لكثير من التشويه، ويتمثل ذلك فى القول الشائع: "إن الميتافيزيقا هى مثل البحث عن قطة سوداء فى غرفة مظلمة"، بل وصل الأمر إلى حد إنكار البعض لها واعتبارها خرافة.

والحق أن الكلمة أصلها يونانى، وتعنى "مابعد الطبيعة" أو "ما وراء الطبيعة"، فإذا كانت الفيزيقا (التى تخفف على السمع الآن فيطلق عليها "الفيزياء") هى علم الطبيعة، فالميتافيزيقا هى البحث فيما وراء الطبيعة، وهو البحث الذى أتقن الشرقيون وسائله، فوصلوا إلى ذرى لا يستطيع أهل الغرب مجرد تصورها. هذا هو الموضوع الأساسى لكتابنا هذا. وحتى نحن أهل المشرق، لم يعد من السهل على أحدنا أن يتخلص من الأطر الفكرية التى فرضها الغرب على عقولنا. وربما يفسر هذا تلك الصدمة الأولى التى يعانيها قارئ "جينو" فى البداية، ذلك لأن قراءته هى بمثابة خلخلة لهذه الأطر، أو قل هى رفع للحجب التى أسدلها الغرب على العقول، وهى فى الوقت نفسه لقاء مع نور الفطرة، مع نور العقل المتعالى فوق أوهام النزعات الفردية والحسية والصورية، العقل القادر على حدس الحقيقة الكلية؛ أى إدراكها مباشرة دون وسائط، بل وله القدرة أيضا - عندما تتوافر الشروط - على أن يتحقق بها.

ويتمثل هذا التحقق فى "يوجا" الهندوس، و"نيرفانا" البوذيين، و "خلاص" المسيحيين، والوصول إلى "مقام الذات العلية" بلغة الصوفية، ضربا للمثل، وليس حصرا وتعدادا.

إن هذا العمل الثقافى الخطير غير المسبوق، وهو قيام "جينو" باكتشاف وصياغة الحقائق الميتافيزيقية التى هى أساس التراث الأولانى الواحد - التراث الذى تشترك فيه الحضارات الكبرى: الهندوسية والصينية والإسلامية. أقول :إن هذا العمل ليثير فى الروح الأمل فى أن يظهر ذلك الرجل الذى لا يجيد الهيروغليفية فحسب، بل يجيد الغوص فى روحها، واستنطاق أسرارها، حتى تتجلى الحقيقة الكبرى -على حسب الطاقة- عبر "الرموز المقدسة" التى حفرها الأجداد فى قلب الصخر، وبذروا معانيها فى قلب ابن مصر.

معان تركت عليها الأزمنة الرديئة أدرانها وغشاواتها، وآن الأوان لمن يجلو هذه المعانى؛ فتشرق، وتهدى، وتنير دروب الحياة.

ويسعدنا بهذه المناسبة أن نزف إلى قارئ "جينو" أن العزم قد استقر على تكوين جماعة "أكبرية" فى مصر لأول مرة، هدفها التعمق فى دراسة وطرح أفكار "ابن عربى" و "جينو" وأضرابهما، والنشر والحوار وعقد الحلقات والندوات والمؤتمرات.

وختاما، أقول للقارئ السعيد الحظ، الذى جاء إلى الدنيا غريبا، وعاش فيها ضيفا، ويرجو أن يتركها صديقا؛ أقول له: نحن أصدقاؤك، ومرحبا بك.

سعد الموجى

سبتمبر ٢٠٠٢

كلمة المترجم

بدت ترجمة هذا الكتاب بالنسبة لى كما لو كانت قدرا؛ فمن حيث موضوعه العام فقد أرسى أسئلة تائهة فى مراهنات السنين الطوال على مرفأ الإجابات، ولئن بدأ ارتحالى فى الأسئلة من عالم الفعل (فى الفن والحرف)، فقد كانت الأفكار التى تعين علىّ معاناتها (فى الأدوات والعمليات والنتائج) تنتمى فكريا إلى مجال يكاد أن يكون غامضا تماما بالنسبة إلى نظم التدريس، ويكاد كل ماقيل فى النقد وعلم الجمال غريبا عما عانيته من أفكار، لولا اتساق تلك الأفكار مع منطق فطرى، أصر - رغما عنى - على الإطلال هازئا من المذاهب المحكمة التى سيطرت على الحياة الثقافية المنعزلة الغامضة فى عشرات السنين الطوال، وقد جاءت نتائجها - شبه الإحصائية - بفشل مؤكد لتلك النظم فى صنع حياة فاضلة، أو جميلة، أو حتى مريحة. ولم يدع لى هذا القدر الباهر من النتائج الكلية أدنى فرصة لإنكار الفشل المنظومى الذى أفسد نتائج التعليم -مثلا- إلى هذا الحد المخجل، وأفسد الحياة إلى هذا الحد الفاضح. ويكفى فى ذلك إحصاء حالات الذين يعيشون بيننا، وقد أنفقوا سنوات شبابهم فى تعليم رسمى، لأمور لم يمارسوها فى حياتهم العملية، واختاروا غيرها لبناء حياتهم، ثم حالات من مارس ماتعلمه بشكل تعسفى غبى حتى يستشعر تسلطه على خلق الله، وكلها جوانب مختلفة لحال واحد من الفشل العام.

ولقد لمحت قبسا من تلك الإجابات حين حاولت -فى شبابى- المغامرة فى استكشاف مفهوم للفن فى التصوف التبتى فحملتنى إلى مفهوم واضح بسيط فى مسألة التواصل، والذى يشكل الفن منه مستوى الفعل، ولكنى لم أستطع أبدا أن أحل لغز إمكانية اتساق هذه الحقائق الجوهرية المعقولة، مع تلك النظم الغربية المقبولة فى

الفكر والثقافة ، والتى تبنيناها بملكية أكثر من الملك ، والتى استولت على خيالنا فى الصغر، ثم إنها أفسدت حياتنا فى الشيخوخة؛ فلم يكن هناك أى قدر من الأرض المشتركة بينهما.

وحين ألهبت "متون هيرميس" خيالى فى السنوات القليلة الماضية، وبعد عودة أستاذنا "سعد الموجى" من بلاد الغربة، وقد ترجم للشيخ الجزء الأول من كتابه "شرق وغرب"، وجدت فيه صدى قويا لمشاعرى تجاه الغرب الذى افتتنت به طوال أكثر من نصف حياتى الواعية، ودحضا غير مسبوق ولا ملحوق "لمنظوميته" و"تقدمه" و"تطوره"، ومفهوما بلوريا للتراث الذى أهملناه.

ثم إننى استغرقت فى ترجمة "متون هيرميس" بمنظور تراثى واضح، ودفع لى الأستاذ الموجى بهذا الكتاب الذى بين يديك؛ فشعرت أنه استمرار لمتون الحكمة القديمة التى ضاعت بانقطاعها، وبلغة أهل هذا العصر الغربى الذى نعيشه.

وقد أضفنا إلى المتن ملحق ١: معجم المصطلحات، وملحق ٢: فهرس المصطلحات والأعلام، لتسهيل قراءة الكتاب، والملحق ٣ قائمة لأعمال الكاتب، والتى تبدو ككتاب واحد استغرق عمره المبارك، ويجب التنويه إلى أن الملحق الأول، لم يلجأ فى شرح المصطلحات سوى بما ورد فى النص لعدم ضرورة الرجوع إلى مصادر أخرى، ومبتعدين ما أمكن عن الاستغراق فى الأجرومية واختلاف الدلالات؛ فالمسائل محسومة من ناحية الاصطلاحات الهندوسية التى عُرضت على ثقاتها، والاصطلاحات الغربية والعامة المستخدمة تدخل فى باب الاصطلاحات الإجرائية لفكر الشيخ (مثل تقسيم الشرق إلى أدنى وأوسط وأقصى، وقد كانت أقرب إلى تقسيمات بداية القرن العشرين عنها إلى التقسيم الحالى)، وقد قام الأستاذ ماركو باليس خير قيام فى هوامشه القيمة بطرح مسائل مهمة يتصل بعضها بالمفاهيم.

أما عن مواضعات تدوين الهوامش فقد رأينا أن تظل هوامش الشيخ باللاتينية، وتذيل هوامش الأستاذ ماركو باليس بحرفى (MP)، وهوامش المراجع بكلمة "المراجع"، وهوامش المترجم بكلمة "المترجم".

وأدين بالشكر لاكتمال هذا العمل إلى الأساتذة سعد الموجى لرعايته وتشجيعه ومراجعته الدقيقة للمفاهيم الفكرية والفلسفية، وعبد المنعم عبد القادر لتصويباته اللغوية والإملائية، والدكتور محمد العيسوى ، والدكتورة شهرت العالم لعنايتهما ورعايتهما ، والأستاذ طلعت الشايب ، والأستاذ عبد الرحمن حجازى ، ولكل من سعى فى إخراج هذا المتن ، والله ولىّ الشاكرين .

تنـــويه

عندما ترجم الأستاذ ماركو باليس – وهو من تلامذة الشيخ – [1] هذا الكتاب إلى الإنجليزية، أضاف بضعة هوامش قيمة، وبضع عبارات إلى المتن بغرض توضيح المعنى للقارئ الإنجليزى، وقد راجعها الشيخ بنفسه، وقال إنه تمنى لو أضافها إلى المتن الفرنسى أيضا، وقد كان استخدام النسختين فى الترجمة والمراجعة الحاليتين مصادفة أدت إلى اكتمال مصادر المتن العربى.

وقد رأينا أن الموضوع العام للكتاب ليس مقصورا على النظريات الهندوسية، بقدر مايتخذ منها الشيخ مثلا لكل النظريات الشرقية التى تميز الشرق عن الغرب، بالإضافة إلى المعنى المتخصص، والبعيد إلى حد ما عن اهتمامات القارئ العربى، والذى يوحى به العنوان الأصلى للكتاب، وهو حرفيا "**مدخل عام إلى دراسة النظريات الهندوسية**"، وربما كان لذلك ضرورة فى زمان إصداره الأول، ثم إننا نقدر فكر الشيخ فى مسألة الفارق البيّن بين **الفهم والدراسة**، والتى سوف يلتقى بها القارئ فى سياق قراءة هذا الكتاب؛ ولذلك غيَّرنا عنوانه إلى "**مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية**"، ونحسب بذلك أننا قد أوفينا هذا العمل الجليل حقه فى عين القارئ العربى المعاصر، وأننا لم نحد فى الوقت نفسه عن فكر الشيخ. والله من وراء القصد، وله الشكر والحمد.

المترجم

(١) راجع د. عبد الحليم محمود ، "المدرسة الشاذلية الحديثة". (المترجم)

تمهيد

تقف عدة عوائق كبرى فى وجه أية محاولة جادة فى الغرب لدراسة النظريات الشرقية عموما، والهندية منها على وجه التخصيص، وربما لم تكن أعظم العوائق هى تلك التى نبعت فى الشرق من الشرقيين أنفسهم. ومن الواضح أن الشرط الأول لمثل تلك الدراسة هو امتلاك القدرة الذهنية لفهمها، ونعنى بذلك فهمها فهما حقيقيا دقيقا، وهذه هى الملكة التى يفتقدها الغربيون عموما وباستثناءات نادرة. والواقع أن استيفاء هذا الشرط الحيوى - فى حد ذاته - هو المؤهل الكافى بالنسبة للشرقيين؛ فبمجرد تعرفهم إياه لايألون جهدا فى بذل كل طاقتهم من أجل توصيل أفكارهم دون تحفظ.

ولكن إذا لم تكن هناك أية عوائق جادة بخلاف هذا الشرط لدراسة النظريات الشرقية؛ فكيف تأتى للمستشرقين -أى الغربيين الذين كرسوا أنفسهم لدراسة الشرقيات - عدم تخطى هذه العقبة؟ وبدون كثيرمبالغة، يستطيع المرء أن يقرر أنهم لم يستطيعوا تجاوزها على الإطلاق؛ حيث إنهم حتى الآن[1] لم ينتجوا إلا كتبا تعليمية، ربما كانت ذات قيمة من بعض الجوانب، ولكن لا قيمة لها على الإطلاق حين نأتى إلى مسألة الفهم، وحتى إلى فهم أبسط المسائل عن الأفكار الحقيقية. والواقع أن فهم أجرومية اللغة، والقدرة على الترجمة الحرفية كلمة بكلمة، ليست كافية لتمكين المرء من هضم أفكار الشعوب التى تكتب وتقرأ بتلك اللغة. ويمكن أن نؤكد أنه كلما كانت الترجمة حرفية، قلت قدرتها على كشف الطبيعة الحقيقية للأفكار الأصلية، ذلك أن المقابلة بين التعابير فى اللغتين بعيدة عن الدقة. وفى حالتنا هذه على الأخص، حينما تكون اللغتان منفصلتين تماما، ليس من ناحية تطور اللغة (الفيلولوجى) فحسب،

(١) حوالى ١٩٢٠م. (المترجم)

ولكن أيضا تفصلهما اختلافات شتى فى خصائص الفهم لكلا الشعبين المتحدثين بهما، وليس هناك أى قدر من التعلم في الكتب بقادر على رأب الصدع بين الاختلافات التى من هذا النوع. ونحن بحاجة إلى أمر آخر غير مجرد النقد النصى لهذا الغرض، والذى يفقد هدفه فى متاهات التفاصيل التى لاتنتهى؛ فالفهم الحقيقى أمر ليس حتى بمقدور النُحاة والدارسين، ولا هو بمقدور ما يقال له المنهج التاريخى، الذى يطبق بلا هوادة على كل المسائل فى كل الأنحاء. ولا شك أن المعاجم وغيرها لها منافعها النسبية التى لا يريد أحد أن ينكرها، كما لا يمكن القول بضرورة التخلص من هذه الأعمال، خاصة حين نتذكر أن الذين أنتجوها – فى غالب الأحيان – هم أشخاص لا قدرة لديهم على مزاولة دراسات من نوع آخر، ولسوء الحظ؛ فبمجرد أن يستحيل التعليم إلى تخصص، يصبح غاية فى حد ذاته، لا أداة كما ينبغى له أن يكون. والخطر الحقيقى كامن فى ذلك الغزو الذى اجتاح الفكر بالتعليم ومناهجه؛ حيث إنه يهدد بامتصاص انتباه الناس الذين كان يمكن أن يكرسوا أنفسهم لعمل من نوع آخر، كما أن العادات التى تنمو مع استخدام تلك المناهج، من شأنها أن تحد الأفق الفكرى، وتتسبب فى ضرر مزمن لأولئك الذين يخضعون لها.

ولكن ليس هذا كل شىء، حيث إننا لم نتطرق بعد إلى أكثر جوانب المشكلة خطورة، فمن بين منتجات المستشرقين العديدة، ليست الأعمال الدراسية هى أكثرها ضررا، ولو أنها عائق فى حد ذاتها، فحين ذكرنا أن دراساتهم لا قيمة لها حين نأتى إلى مسألة الفهم، لم نقصد أكثر من ذلك. إلا أن بعضهم حاول أن يستطرد فى مجال التفسير، فى حال استمراره على ذات المنهج، والذى لا سبيل إليه فى الإسهام بأى شىء فى ذلك المجال، وفى الوقت نفسه يقومون بطرح كافة الأفكار الثابتة التى تشكل ذهنهم الخاص، وذلك بهدف واضح هو حشر النظريات الشرقية التى يدرسونها فى قالب الفكر الأوروبى. ولو نحينا مسائل المنهج جانبا؛ فإن الخطأ المحورى لهؤلاء المستشرقين، هو أنهم ينظرون إلى كل شىء من زاوية نظرهم الغربية، ومن خلال مراياهم الخاصة، بينما كان الشرط الأساسى لصحة تفسير أية نظرية هو بذل جهد لهضما وتمثّلها بأن يضع المرء ذاته فى أقرب وضع ممكن لوجهة نظر من يعتنقونها. وقد قلنا أقرب وضع ممكن حيث تختلف قدرة الناس فى ذلك، ولكن كل الناس

يستطيعون أن يحاولوا، وعلى العكس من ذلك؛ فإن المستشرقين الذين أشرنا إليهم، وغرامهم الزائد بالنظم[1] قد جعلهم يعتقدون – نتيجة انحراف غريب – أنهم قادرون على تفهم الشرق أكثر من الشرقيين أنفسهم، وهو ادعاء قد لا يستحق إلا السخرية، لولا ارتباطه بتصميم جازم قاطع على إرساء نوع من الاحتكار للدراسات المذكورة. وفيما عدا أولئك الأخصائيين؛ فليس فى أوروبا (الغرب) بالكاد إلا قلة من المغرقين فى الأحلام، وبعض المغامرين المهرجين، الذين يمكن تجاهلهم، ما لم يكونوا سادرين فى نشر أكثر من نفوذ فكرى واحد سئ، وسنأتى إلى ذلك فى حينه بتوسع أكثر[٢].

وسوف نقتصر فى نقدنا حاليا على أولئك المستشرقين الذين يعتبرون رسميين، وغرضنا هو أن نلفت النظر، فى عجالة مختصرة، إلى أحد المثالب الناشئة – فى الأغلب الأعم – عن تطبيق ما يدعى بالمنهج التاريخى الذى سبقت الإشارة إليه، وهو الخطأ الناشئ عن دراسة النظريات الشرقية باعتبارها حضارات بائدة منذ زمان سحيق، ولو كان الأمر كذلك؛ فقد يرضى المرء – مضطرا حيث لا بديل – بإنشاء تصور للماضى كأقرب ما يكون، ذلك دون أن يكون متأكدا أبدا من صحة تصوراته عما كان، فليس هنالك مجال لأى برهان مباشر. وينسى هؤلاء أن الحضارات الشرقية، أو على الأقل تلك التى نتناولها هنا، قد أستمرت فى الوجود بلا انقطاع حتى يومنا هذا، وأنه ما يزال لديها ثقاتها الذين يمثلونها، والذين تعتبر نصائحهم ذات قيمة عظمى لفهم تلك الحضارات، أكثرمن كل تلك الدراسات الأكاديمية فى العالم أجمع، إلا أن استشارة هؤلاء الثقاة يجب ألا تبدأ بأن يتصور الدارس أنه أعلم منهم – بالمعنى الحقيقى للعلم- بأفكارهم ذاتها.

ومن ناحية أخرى، يجب أن ننوه إلى أن هؤلاء الشرقيين، وقد كوّنوا – لسوء الحظ – رأيا سلبيا عن الفكر الأوروبى، وهو موقف مفهوم؛ فإنهم قليلا ما يأبهون لما يعتقده الغربيون عامة عنهم أو ما لا يعتقدونه، ولهذا لا يحاولون تنويرهم، بل هم على

(١) الأفكار المرتبة، فى مجال فكرى أو إجرائى بناء على منطق وضعى . (المترجم)

(٢) راجع الجزء الرابع : الباب الثالث : النزعة الروحانية (الثيوزوفية). (المترجم)

العكس يحاولون التعامل معهم بأدب متعال، ويحتمون بالصمت الذى يفهمه الغرور الغربى على أنه قبول ورضا. والحقيقة هى أن "البروزيليتية"[1] غير معروفة فى الشرق واقعيا، حيث لانفع فيها، وينظر إليها ببساطة على أنها علامة على الجهل، وقلة الفهم، وهذا البيان سوف يجرى شرحه فى حينه. وذلك الصمت الذى يُلام عليه الشرقيون، وهو أمرٌ مبرّرٌ، يمكن أن ينكسر فى مناسبات نادرة؛ بحيث يفيد منه أفراد منعزلون عن نظام التعليم المذكور، وموهوبون بالمؤهلات المطلوبة، والسلوك الفكرى المنضبط. أما أولئك الذين ينتهجون غير ذلك الأساس أيا ما كان؛ فليس هناك إلا أمر واحد يقال عنهم: وهو أنهم يمثلون عناصر لا مصلحة لها فى الحقيقة، وأنهم أشخاص أخذوا على عاتقهم ترويج مذاهب أفسدوها بوازع تطويعها للذهن الغربى، وسوف تكون لنا عودة إلى هذا الأمر فى حينه. والنقطة التى نود أن نركز عليها الآن -وقد سبقت إشارتنا إليها من أول الأمر- هى أن العقلية الغربية وحدها هى المسئولة عن الموقف الحالى، والذى يتكفل تلقائيا بوضع أعظم العقبات أمام كل من نجح -فى ظروف استثنائية- فى هضم أفكار معينة، ويرغب فى الحديث عنها بصورة أقرب إلى الفهم دون تبسيط مخل، ودون أن يشغل نفسه بمحاولة التأثير فى عقائد الغير[2].

لقد قلنا ما يكفى لإعلان نوايانا بوضوح؛ فلا نرغب هنا فى أن ننتج كتابا تعليميا؛ حيث إن المنظور الذى اتخذناه يحملنا إلى أبعد من ذلك بكثير. وحيث إن الحقيقة ليست فى حسباننا مجرد وقائع تاريخية، فيبدو من غير الضرورى أن ننسب مصادر فكرة أو أخرى إلى أصحابها؛ فالفكرة تثير اهتمامنا فى حدود أننا فهمناها، وعلمنا أنها حقيقية، ومجرد ذكر بعض الملحوظات عن طبيعة الفكر الشرقى، قد تعمل على أن يبدأ بعض الأفراد القلائل فى التفكير، وقد يكون لهذه النتيجة البسيطة-فى ذاتها - أهمية أعظم مما قد يبدو فى أول الأمر. والأهم من ذلك -حتى لو لم يتحقق الهدف الأول - هو

(١) Prosélytisme نزعة تحويل الآخرين عن معتقداتهم عند الداخل حديثا إلى دين جديد ومحاولته فرضه على الآخرين قسرا . وهو تعصب ذميم . (المراجع)

(٢) أى لوجه الله فى مفهومنا الإسلامى . (المراجع)

أن هناك هدفا جيدا آخر لإنجاز مثل هذه الدراسة؛ فقد يرى الشرقيون أنها اعتراف من جانبنا بكل ما ندين لهم به فكريا، فليس هناك من غربى واحد سبق إلى تقديم عمل من هذا النوع، حتى لو كان بشكل جزئى أو ناقص.

وسوف نبدأ إذن بعد الانتهاء من إجابة عدة تساؤلات قليلة، ولكنها ضرورية، وفى وضوح بقدر الإمكان، فى بيان الفروق الأساسية بين أساليب التفكير العامة، فى الفكرين الشرقى والغربى. وبعد ذلك سوف نركز -بشكل خاص- على شرح المسائل التى تتعلق بالنظريات الهندوسية، وفيما يميزها عن باقى النظريات الشرقية، ذلك بالرغم من أن كل هذه النظريات تجمعها سمات كافية، تبرر التناقض بين الشرق والغرب بشكل عام. وختاما، سوف نلفت النظر إلى عدم كفاءة التفاسير الحالية عن النظريات الهندية فى الغرب، ويمكننا القول حتى بخطل بعضها، وسوف نبين فى الاستنتاجات النهائية للمسح الذى قمنا به: الشروط التى لم تُستَوفَ من جانب الغرب، متخذين كافة الاحتياطات اللازمة، وهى الشروط الضرورية لإعادة الاتزان الفكرى بين الشرق والغرب، والتى هى بعيدة عن التحقق من جانب الغرب كما هو واضح للعيان، ولكنها مجرد إمكانية نرغب فى ذكرها، ولفت الأنظار إليها، دون أن يكون ذلك بشكل إنجاز فورى ملحّ، ولا حتى فى المستقبل القريب.

الجـــــزء الأول

مسـائل مبدئية

الباب الأول

شـــــرق وغـــــرب

إن أول أمر يجب تناوله فى الدراسة التى أزمعنا القيام بها، هو تحديد طبيعة التناقض الذى يفصل الشرق عن الغرب، ثم تعريف المعنى الذى يجب أن ينسحب على كل منهما، واضعين نصب أعيننا، تحديد طبيعة التناقض. ويمكن أن يقال – كتقريب أوّلى جاهز – إن الشرق هو بالضرورة آسيا، وأن الغرب هو بالضرورة أوروبا، ولكن هذا فى حد ذاته يستلزم بعض الشرح.

فعندما نتحدث مثلا عن العقلية الغربية أو الأوروبية مستخدمين أيا من الصفتين دون تحديد؛ فنحن نعنى العقلية التى تعتبر لصيقة بالجنس الأوروبى ككل. وسوف نصف إذن كل ما يرتبط بهذا الجنس بصفة أوروبى، وسوف نثبت هذا القاسم المشترك على كل من نبت من ذلك الجنس أيا كان موقعه فى العالم، وهكذا ينتمى الأمريكيون والأستراليون – لو اقتصرنا على ذكر حالتين فقط – إلى الجنس الأوروبى من وجهة نظرنا، مثلهم فى ذلك مثل من ظل يعيش منهم فى أوروبا. ومن الواضح بالطبع أن مجرد انتقال الشخص إلى منطقة أخرى أو حتى ميلاده فى منطقة أخرى لا يمكن أن يغير الجنس، وبالتالى لا يمكن أن يغير العقلية المرتبطة به، وحتى لو أدى اختلاف البيئة عاجلا أو آجلا إلى تعديلات معينة؛ فسوف تكون تلك التعديلات ذات طبيعة ثانوية، ولن تغير من الخصائص الأساسية للجنس، وعلى العكس من ذلك؛ فقد تؤدى إلى المبالغة فى بعض تلك الخصائص. وهكذا يمكن أن نرى ببساطة أن بعض تلك الميول التى تكوّن العقلية الأوروبية الحديثة قد اندفعت إلى حدها الأقصى عند الأمريكيين.

إلا أننا نواجه بسؤال يبرز عند هذه النقطة لا يسعنا أن نتجاهله تماما: لقد كنا نتحدث عن جنس أوروبى وعقليته الخاصة، ولكن هل يوجد حقا جنس أوروبى؟ فإذا كان ما نعنيه بالجنس هنا أنه جنس قديم، يتمتع بالوحدة والتجانس، فالجواب بالسلب، ولا مجال لدحض حقيقة أن سكان أوروبا الحاليين هم أخلاط من عرقيات شتى، ومن أجناس مختلفة، وما تزال توجد اختلافات عنصرية بين بلد وآخر حتى الآن، وتوجد حتى بين بطون وأفخاذ مختلفة داخل الأمة الواحدة، إلا أن هذا لا يمنع أن تتصف الشعوب الأوروبية بملامح مشتركة كافية لتمييزها بسهولة عن بقية الشعوب كافة، وبالرغم من أن هذه الوحدة مكتسبة أكثر مما هى بدائية، إلا أن ذلك ظاهر بما يكفى ليسمح لنا بالحديث - كما نفعل حاليا - عن جنس أوروبى، وبالرغم من أن هذا الجنس أقل تحديداً وأقل ثباتا من الجنس النقى، فالعناصر الأوروبية التى تختلط بأجناس أخرى تُمتص بسهولة أكبر، وينطبق ذلك فحسب فى حالة الزيجات المختلطة، أما حين لا يكون هناك إلا التجاور، فإن الخصائص العقلية التى تثير اهتمامنا بشكل أعمق تبدو أكثر حدة ووضوحا، كما أن تلك الخصائص العقلية التى تميز الوحدة الأوروبية بما هى: أيا كانت الاختلافات الأصلية فى هذا الشأن، هى عقلية مشتركة بين الشعوب الأوروبية قد تكونت شيئا فشيئا على مجرى التاريخ. وهذا لا يعنى عدم وجود عقلية خاصة لكل شعب على حدة، إلا أن الخصوصيات التى تُفرِّق بينهم، هى ذات أهمية ثانوية عندما تقارن بالأساس المشترك الذى تستقر عليه؛ فهى باختصار سلالات عدّة من نوع واحد مشترك. وهناك من يشك فى أن من الأمور المشروعة التحدث عن جنس أوروبى، ولكنه يتحدث فى العبارة نفسها عن حضارة أوروبية، وليست الحضارة المختلفة إلا تعبيراً عن عقليات مختلفة.

ولن نحاول من فورنا تعريف السمات المميزة للعقلية الأوروبية؛ لأنها سوف تكشف عن نفسها بوضوح خلال هذا الكتاب، ولكننا سوف نقرر ببساطة أن عددا من المؤثرات قد ساهم فى تكوينها، وأكثرها تسلطا هو النفوذ اليونانى بلا شك، أو بالأحرى، النفوذ اليونانى الرومانى. وفيما يتصل بالنفوذ الفلسفى والعلمى، فلا شك أن التأثير اليونانى هو صاحب السيادة، وذلك بالرغم من بعض الميول التى تبدو حديثة تماما، والتى سوف نأتى إلى ذكرها فيما بعد. أما عن النفوذ الرومانى؛ فهو اجتماعى أكثر منه فكرى،

ويبرز فى مفاهيم الدولة والقانون والمؤسسات، وأما ما طرأ منه على الجوانب الفكرية، فهو آثار من النفوذ اليونانى الذى استعاره الرومان، حين استعاروا من اليونانيين كل شيء، ويكون من الأرجح إذن وجود نفوذ يونانى قد عبر عن نفسه من خلال الرومان. ولا بد من ملاحظة أهمية النفوذ العبّرانى من الناحية الدينية، وهو وارد أيضا فى قطاع من الشرق، ونحن هنا نتعامل مع أمر هو خارج عن أوروبا من حيث أصوله، إلا أن بعضه يشكل العقلية الأوروبية الحالية.

وإذا نحن اتجهنا الآن إلى الشرق، فلن يمكننا الحديث عنه بالطريقة نفسها كجنس شرقى أو آسيوى، حتى لو كان ذلك باتخاذ كافة الاحتياطات التى أوردناها فى الحديث عن الجنس الأوروبى؛ فنحن نتعامل فى هذه الحالة مع كلٍّ أكثر اتساعا، ويحتوى على تعداد أضخم، ويشتمل على اختلافات عرقية أعظم، وفى هذا الكلّ المترامى، يمكننا تمييز عدة أجناس نقية، ما تزال تميزها سمات واضحة تختص بها، وكل منها له حضارة تختلف بشكل بيّن عن غيرها؛ فلا يمكن القول بأن الحضارة الشرقية توجد بالمعنى نفسه الذى توجد به الحضارة الغربية، فالواقع أن هناك عدة حضارات شرقية. وسوف يتسع المجال إذن لعدة ملاحظات خاصة عن كل من تلك الحضارات، وسوف نشير فى سياق بحثنا إلى التقسيمات العريضة التى يمكن إرساؤها، ولكن بالرغم من كل شيء، فإننا لو اهتممنا بالمعنى أكثر من اهتمامنا بالشكل، فسوف نجد عناصر مشتركة، أو هى بالأحرى مبادئ، تكفى بحيث يصبح الحديث عن العقلية الشرقية أمرا ممكنا فى مواجهة العقلية الغربية.

فحين نقول إن لكل جنس شرقى حضارة خاصة، فليس ذلك دقيقا على إطلاقه، ولا يصح تماما إلا فى الحديث عن الجنس الصينى، والذى يكمن أساس حضارته فى وحدته العرقية. أما فى حالة الحضارات الآسيوية الأخرى؛ فمبادئ الوحدة التى يرتكزون عليها هى ذات طبيعة مختلفة تماما كما سوف يتبين فيما بعد، وهذا هو ما يسمح لهم بتبنى عناصر فى هذه الوحدة تنتمى فى أصولها إلى أجناس بيّنة الاختلاف. ونحن نتحدث عن حضارات آسيوية؛ لأن تلك الحضارات التى نتناولها هى ذات أصول آسيوية، ذلك بالرغم من كونها قد انتشرت فى مناطق أخرى كما حدث

بشكل رئيس فى الحضارة الإسلامية، ولكن لابد من توضيح أننا يمكن أن نصف سكان شرق أوروبا أو حتى بعض المناطق المجاورة لأوروبا بالشرقيين فيما عدا العناصر الإسلامية:؛فلا يصح الخلط بين الرجل المشرقى[1] من سكان بلاد وجزر البحر المتوسط والرجل الشرقى، الذى هو على عكسه تماما؛ فالمشرقىّ فيما يتصل بخصائصه بعقليته أقرب إلى النموذج الغربى النمطى.

وعند النظرة الأولى، لا يملك المرء سوى العجب من عدم التناسب بين الكيانين اللذين أسميناهما الشرق والغرب، ذلك بالرغم من أنهما قد يتناقضان معا، فليس بينهما شبهة من تماثل ولا حتى ظل من تعاكس. واختلافهما شبيه بالاختلاف بينهما بالمعنى الجغرافى بين آسيا وأوروبا، حين تبدو أوروبا مجرد استطالة ممتدة لآسيا، وبالطريقة نفسها بشكل أساسى: يبدو الغرب بالنسبة للشرق كفرع نما من ساق، وسوف يتعين علينا أن نشرح تلك النقطة بتوسع أكبر.

(١) Levantines : سكان شرق البحر المتوسط - معجم المغنى الأكبر . (المترجم)

الباب الثانى

الـفُـــــرقــة

لو أننا قارنا ما يشار إليه عادة باسم العصور الكلاسيكية القديمة بالحضارة الشرقية، فسوف نجد – للوهلة الأولى – أن هناك بعض الجوانب – على الأقل – تتميز بعناصر مشتركة بين الحضارتين، وأن العصور الكلاسيكية أكثر شبها بالحضارة الشرقية منها بأوروبا الحديثة. ويبدو أن الاختلافات بين الشرق والغرب كانت مطردة الزيادة مع الزمن، ولكن تلك الاختلافات كانت من جانب واحد؛ بمعنى أن الغرب هو الذى تغير، بينما ظل الشرق بشكل عام على حاله –أو يكاد – منذ العصور التى تعودنا أن نصفها بالعصور لقديمة، ولكنها بالرغم من ذلك حديثة نسبيا. والاستقرار – ونكاد نقول عدم القابلية على التغير – هى صفة لصيقة بالحضارات الشرقية، وعلى الأخص بالنسبة للصينيين، ولكن ربما نشأت بعض الصعوبات حول تقييم هذه الصفة؛ فالأوروبيون يزعمون أنهم يرون فى عدم التغير صفة دونية منذ بدأوا فى الاعتقاد بالتقدم والتطور، منذ ما يربو على قرن من الزمان[1]، بينما نراها من جانبنا حالة متّزنة، فشل الغرب فى تحقيقها. ثم إن ذلك الاستقرار يُعبَّرُ عنه فى أشياء صغيرة كما يتجلى فى الأمور الكبيرة، وكمثل بارز على ذلك فإن الموضة بتغيراتها التى لا تنقطع، هى مشكلة فى الغرب فقط. وباختصار؛ يبدو أن الغربيين – وخاصة المحدثين منهم – قد تلبستهم طبيعة متغيرة غير مستقرة، ورغبة جارفة فى الحركة والإثارة، فى حين لا تبدو من الشرقيين إلا الصفات العكسية.

(١) أى منذ قبيل منتصف القرن التاسع عشر . (المترجم)

ولو أننا أردنا أن نمثل للفرقة التى نتحدث عنها بشكل بيانى؛ فسوف يكون من الخطأ رسم خطين يتحركان فى اتجاهين متعاكسين مبتعدين عن الإحداثى؛ فالشرق هو الإحداثى ذاته، والغرب يمثله خط يبدأ من قاعدة الإحداثى، ويتحرك مبتعدا عنه باطراد، كما لو كان فرعا ناميا من ساق شجرة كما أشرنا سلفا. ونحن فى حل من استخدام هذه الرمزية؛ حيث إن الغرب قد عاش أساسا بالاقتراض من الشرق بشكل مباشر وغير مباشر، وذلك على الأقل منذ العهود التى نسميها تاريخية، وفيما يتصل بأية حياة فكرية على الإطلاق. فالحضارة اليونانية ذاتها بعيدة كل البعد عن امتلاك الأصالة التى يعزوها إليها أناس ذوو رؤية محدودة، والذين لا يتورعون عن ادعاء أن اليونانيين قد فضحوا أنفسهم حين اعترفوا بدَينهم للمصريين أو الفينيقيين أو الكلدانيين أو الفرس، أو حتى للهند. وكل هذه الحضارات أقدم بما لا يقاس من اليونانيين، ولكن ذلك لم يمنع بعض الناس الذين أعماهم ما يمكن أن يسمى بالتحيز الكلاسيكى من الزعم بالنظرية التى تقول إن تلك الحضارات هى التى تدين للحضارة اليونانية بالفضل، وإنها قد تأثرت بها ذلك رغم كل البراهين والشواهد العكسية، ومن الصعوبة بمكان أن تجرى مناقشة هؤلاء الناس؛ حيث إن آراءهم قد بنيت على أفكار سلفية متجذِّرة، ولكننا سوف نعود إلى هذا الموضوع لنعالجه بتوسع[1]، إلا أنه من الحقيقى أن اليونانيين قد امتلكوا قدرا من الأصالة، ولكنها ليست من النوع المفترض على وجه التعميم، فقد كانت مقصورة إلى حد كبير على الشكل الذى عرضوا به الأفكار التى استعاروها، وقد طوعوها بأشكال يتفاوت حظها من التوفيق حتى تناسب عقلياتهم، وهى على حالها من الاختلاف عن عقليات الشرقيين، وهى حتى على تضاد مباشر معها من عدة جوانب.

وقبل أن نسترسل؛ نود أن نوضح أننا لا نرغب هنا فى دحض أصالة الحضارة اليونانية فى بعض ما يبدو لنا ثانويا كالفن على سبيل المثال؛ فنحن نختلف على أصالتها فقط من الناحية الفكرية، والتى كانت أكثر محدودية بمراحل بين اليونانيين عنها بين الشرقيين، وهذه المحدودية، أو يجوز لنا قول: ذلك التعويق للفكر، هو أمر

(١) الجزء الأول: الباب الثالث: التحيز الكلاسيكى .

ناصع الوضوح لو أننا قارنا الفكر الإغريقي بالفكر الشرقى الذى نعرفه بشكل مباشر، وسوف يصدق الحكم نفسه لو أننا أجرينا المقارنة مع فكر الحضارات الشرقية البائدة، وذلك بناء على كل ما هو معروف عنها، والحكم – قبل كل شيء – بناء على الخصائص الكامنة فيها، والمشتركة مع حضارات أخرى باقية وبائدة. والحق يقال إن دراسة الشرق، كما نعرفه اليوم لو جرت بشكل مباشر؛ سيكون لها نفع عظيم فى تفهم الحضارات الماضية، اعتمادا على خصيصة الثبات والاستقرار التى نوّهنا عنها، وسوف تُسهّل حتى تفهم الحضارة اليونانية، حيث لا نملك حيالها براهين مباشرة؛ إذ إننا نتعامل مع حضارة ميتة بالفعل، ولا يستطيع اليونانيون المحدثون أن يمثلوا الحضارة اليونانية القديمة بأية درجة كانت، وهى التى ربما لا ينتسبون إليها حتى بصلة الرحم.

ولكن يجب أن نتذكر، على كل حال، أن الفكر اليونانى قد كان –وبالرغم من كل شيء – غربيا فى جوهره، وأنه احتوى بين خصائصه على أصل ونطفة معظم تلك الميول التى تطورت فيما بعد حتى نالت من الغربيين المحدثين. ولهذا يجب ألا نبالغ فى استقراء تلك التشاكلات بين حضارتى اليونانيين والشرقيين، ولو أنها بقيت فى حجمها المناسب، فإنها يمكن أن تكون ذات نفع لأولئك الذين يشعرون برغبة حقيقية فى تفهم الحضارات الماضية وتفسيرها بالحد الأدنى من التخمين. وعلى كل؛ فليست هناك خطورة لو أننا راعينا أن نأخذ فى حسباننا كل ما عُرف على وجه التأكيد عن خصائص العقلية اليونانية؛ فكل الميول الجديدة التى قد نجدها فى العالم اليونانى الرومانى، تكاد حقا أن تكون ذات طابع معوِّق ومُحَدِّد، والتحفظات التى ندعو إليها حين نُجرى المقارنات مع الشرق لابد أن تنبع فقط من وازع التحسب من استنتاج أن الغربيين القدامى كانوا يتمتعون بخصائص فكرية لم تكن حقا لديهم، وذلك كلما وجدنا أنهم قد أخذوا شيئا من الشرق، ولا يجب أن نتخيل أنهم قد هضموه حقا بكامله، ولا أن يعتقد المرء فى أن ذلك الاقتباس دليل على التشابه العقلى. وهناك بعض الأمور المثيرة التى تتشابه مع الشرق دون أن يكون هناك ما يوازيها فى الغرب الحديث، ومن الصحيح أيضا أن النمط الشرقى الأصلى مختلف بشكل ملحوظ، وإذن فلا مناص من أن يتحرر عقل المرء من النظرة الغربية حتى فى صورتها القديمة، وإلا أهمل المرء

وأخطأ في الحكم على الجوانب الأساسية من الفكر الشرقي، والتى هى الأكثر تشخيصا له والأشد أهمية في تفهمه. وحيث إنه من الواضح أن **الأكثر** لا يمكن أن يستخرج من **الأقل**، فهذا التمييز وحده في غياب كافة الاعتبارات الأخرى كفيل بأن يثبت المرتبة التى حققتها تلك الحضارة التى تستعير من الآخرين.

وإذ نعود إلى الصورة البيانية التى استخدمناها منذ هنيهة (صورة الشجرة وفرعها المنحرف)؛ فلا بد أن نشير إلى أن عيبها- وهو عيب كامن فى كل وسائل الإيضاح بالصور والتشبيهات[1] - يكمن فى أنها تبسط الأمور إلى حد مخل؛ بحيث تبين افتراقا مطرد التزايد منذ الأزمنة القديمة وحتى الآن. والواقع أنه كان هناك انقطاع فى الفُرقة؛ ففى أزمنة أقرب إلينا، تلقى الغرب ثانية من تأثير الشرق مباشرة فى الحقبة السكندرية، ثم تلقى الإضافات إلى الفكر الغربى التى تكفل بها العرب فى العصور الوسطى، والتى كان بعضها من حضارة العرب ذاتها، والباقى مستقى من الهند - ونفوذها فى تطور الرياضيات أمر معروف- ولكن التأثير لم يتوقف عند ذلك. ثم إن الفرقة استمرت فى الحقبة التى عاصرت النهضة، ومنذ ذلك الحين ازداد الصدع اتساعا بين الغرب والماضى، والحقيقة أن ما سمى بعصر "الميلاد من جديد" (عصر النهضة) قد قضى على كثير من الأمور، بما فيها الفنون، ولكن أثره السلبى - قبل كل شىء - كان على الفكر، ومن الصعب على الإنسان الحديث تفهم مدى ونطاق ما ضيعته تلك الفترة؛ فقد كان اختزال الفكر هو النتيجة لمحاولة العودة إلى الفترة الكلاسيكية القديمة[2]، وهى ظاهرة تضاهى تلك التى حدثت بالفعل فى زمن أسبق، لليونانيين أنفسهم، وبفارق رئيسى هو أن تلك الظاهرة الأسبق كانت تحدث لذات الجنس وفى حدوده، ولم تحدث أثناء عبور الأفكار من شعب إلى آخر. ويبدو الأمر كما لو أن الإغريق فى لحظة كانوا فيها على وشك الزوال من التاريخ قد تملكتهم الرغبة فى الانتقام لغبائهم بفرض قصور أفقهم العقلى على قطاع كامل من البشرية. وحين أتى

(١) التمثيلات الهيكلية. (المترجم)

(٢) وهى الفترة المعروفة فى تاريخ الفن باسم النيوكلاسيكية (او الكلاسيكية المحدثة)، وهى التى امتدت من أوائل القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر، وما زالت تطل من حين إلى آخر، خاصة فى العمارة؛ لتعبر عن الحنين الغربى للفن اليونانى الرومانى. (المترجم)

"الإصلاح " أيضا ليضيف إلى آثار "النهضة"، والتى ربما لم يكن له بها صلة أصلا، حينذاك اتخذت الميول الأساسية للفكر الغربى سمتُها المؤكد؛ فالثورة الفرنسية كانت بمثابة رفض كامل لكل التراث، وتبعتها نتائجها فى كافة المجالات، والتى كان لابد لها أن تتبع تطورا منطقيا لتلك الميول، ولكن ليست هذه هى اللحظة المناسبة لمناقشة هذه القضية بتفاصيلها، ومخاطرة الانجراف بعيدا عن موضوعنا، فليس غرضنا الحالى أن نكتب عن العقلية الغربية، ولكننا نقول ما يكفى بالكاد لبيان حدة اختلافها عن العقلية الشرقية. وقبل أن نستكمل مقولتنا عن المحدثين فيما يتصل بهذه المسألة؛ فلنا عودة إلى اليونانيين؛ حيث نناقش الأمور التى أشرنا إليها من قبل ببعض التفصيل، وهذه الإيضاحات سوف تعين على إخلاء الطريق واختزال الاعتراضات المختلفة التى يسهل التنبؤ بها.

ولنا كلمة واحدة نضيفها عما يتصل بالفرقة بين الشرق والغرب: هل تستمر تلك الفرقة إلى الأبد؟ إن المظاهر تدفع إلى الاعتقاد بهذا الاتجاه، وفى الحالة الراهنة للأمور فى العالم؛ فالسؤال بلا شك مطروح للنقاش، إلا أننا من جانبنا نرى أن هذا الأمر غير ممكن، وسوف نوضح أسبابنا لذلك فى نهاية البحث.

الباب الثالث

التحــيز الكلاسيكى

لقد أشرنا من قبل إلى ما نعنيه بالتحيز الكلاسيكى، وهو أساسا النزوع إلى إرجاع أصول كل الحضارات إلى اليونانيين والرومان، ويبدو أنه يكاد يستحيل تفسير هذا المسلك إلا كما يلى؛ حيث إن حضارة الغربيين لا تنتمى إلى ما هو أسبق من الفترة اليونانية الرومانية، وتنهل منها فقط فى الغالب الأعم؛ فقد اعتقدوا أن كل الأمور لها ذات المرجعية، وهم يعانون من صعوبة فهم مسألة وجود حضارة أخرى تامة الاختلاف، وأكثر إيغالا فى الماضى عن حضارتهم، حتى يمكن القول بأنهم غير قادرين ذهنيا على عبور البحر المتوسط، ثم إن عادة التحدث عن الحضارة مطلقا، تساهم فى الحفاظ على ذلك التحيز. وفهم كهذا للحضارة على أنها كيان واحد، هو أمر ليس له وجود فى الواقع. وعلى مستوى الممارسة فقد كان هناك دائما وما يزال حتى الآن حضارات كثيرة. والحضارة الغربية بسماتها الخاصة، هى ببساطة حضارة واحدة ضمن حضارات أخرى، وما يروج له بفخار عن تطور الحضارة، لا يزيد على كونه تطور تلك الحضارة بعينها فقط من أصولها القريبة نسبيا، ولقد أورثهم هذا الأمر تخلفا فكريا، ثم إن هذا التطور، لم يسبقه أبدا تقدم منتظم منهجى، والملحوظات التى ألقيناها فى سياق ما يدعى بالنهضة ونتائجها، يمكن أن تكون تصويرا بيّنا لها، ثم إنه استمر فى الاستفحال منذ ذلك الحين حتى زمننا هذا.

والشاهد المحايد قمين بأن يرى للوهلة الأولى أن اليونانيين قد استعاروا بتوسع من الشرقيين، وخاصة فيما يتعلق بالجانب العقلى، وكثيرا ما اعترفوا بأنفسهم بهذا، ومهما كانت أمانتهم فى هذه المسألة، فلا يمكن أن يكونوا قد كذبوا؛ حيث لا مصلحة

لهم فى ذلك، بل إن العكس هو الصحيح. وكما ذكرنا سلفا؛ فإن أصالتهم كامنة فى طريقة التعبير عن الأمور، فكانوا يتمتعون بملكة فى الاقتباس لا يصح إنكارها عليهم، ولكنها كانت بطبيعتها محدودة بمدى قدراتهم على الفهم، وباختصار؛ فقد كانت أصالتهم ذات طبيعة جدلية. وحيث إن سمات تفكير اليونانيين والشرقيين قد اختلفت، فلا مناص من اختلاف طرق الاستنباط التى استخدموها، ولابد من وضع هذا دائما نصب أعيننا حينما نشير إلى بعض القياسات، مهما كانت واقعية، مثل القياس المنطقى الهندوسى الصحيح، وما يدعى بالقياس اليونانى. ولا يمكن حتى القول بأن القياس المنطقى اليونانى يتميز باستقامة غير عادية، ولكنه يبدو فقط أكثر استقامة من بعض طرق الاستنباط فى أعين الذين أدمنوا استخدامه وحده، وهذا الوهم ناتج عن محدودية مجال هذا المنطق، وهو بالتالى أكثر سهولة فى التعريف. والواقع أن الملكة التى يتسم بها اليونانيون –وهى أبعد من أن تكون فى صالحهم – هى رهافة جدلية معينة، تمثلها محاورات أفلاطون خير تمثيل؛ حيث تبدو فيها رغبة ملحة فى تعقب كل سؤال إلى منتهاه، ومن كل جوانبه ودقائقه، حتى يصل فى النهاية إلى استنتاج ما لا لزوم له، ويبدو أن مُحدثى الغرب لم يكونوا أول من يصاب **بقصر النظر العقلى** هذا.

وربما لا يستحق اليونانيون اللوم بقسوة لتحديدهم مجال الفكر الإنسانى، فقد كان ذلك نتيجة حتمية لتكوينهم العقلى – الذى لا يتحملون مسئوليته تماما– من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد وجدوا فى متناول يدهم عدة معارف كان يمكن أن تظل غريبة عنهم. ومن السهل معرفة هذه الحقيقة، لو أننا قدّرنا ما يفعله الغربيون اليوم حينما يتماسون مباشرة مع مفاهيم شرقية معينة، ثم يبدأون فى تفسيرها بطريقة تتماهى مع عقلياتهم الخاصة؛ حيث يتوه منهم تماما كل ما لا يستطيعون وصله بالمصطلح الكلاسيكى، ويختفى معه عنوة كل ما يمكن رصده من التفاصيل، والتى تهترئ بدورها حتى لا يمكن معرفتها.

وباختصار، فإن ما يدعى **بالمعجزة اليونانية** – كما يسميها المفتونون بها – تُختزل إلى شىء قليل الأهمية نسبيا، وحينما تشير توجهاتها إلى مسار جديد، فغالبا ما يؤدى ذلك المسار إلى الانحطاط؛ إذ يتجه إلى إعلاء قدر المفاهيم والتصورات الفردية على ماهو عقلى بحت، وإلى ماهو علمى وفلسفى مع التخلى عن المنظور الميتافيزيقى الأهم.

وقليلا ما يهم ما إذا كان اليونانيون أكثر نجاحا من غيرهم فى تطويع معارف معينة لاستخدامات عملية، أو ما إذا كانوا قد استنتجوا نتائج من هذا القبيل فى حين لم يفعل ذلك من سبقهم، ويمكن حتى القول إنهم قد أناطوا بالمعرفة غائية أقل نقاءً وتجردا، حيث لم تسمح عقولهم إلا باعتقالهم فى نطاق المبادئ بصعوبة، كما لو كان ذلك استثناءً. وذلك النزوع إلى ما هو عملي - بمعنى الكلمة الشائع - هو أحد العوامل التى قدر لها أن تكون ملمحا متزايد الوجود فى سياق الحضارة الغربية، حتى سيطرت بوضوح فى العصر الحديث. ولم ينج منها إلا العصر الوسيط الذى كان ميالا إلى الحدس البحت.

والغربيون - كقاعدة عامة - لديهم قدرة قليلة على التعامل مع الميتافيزيقا، ويكفى لإثبات هذه النقطة مقارنة لغتهم بإحدى اللغات الشرقية، ذلك بشرط أن يكون اللغويون قادرين حقا على فهم روح اللغات التى يدرسونها. ومن الجانب الآخر، يُظهر الشرقيون ميلا لعدم الاهتمام بالتطبيقات. وهذا مفهوم تماما؛ حيث إن الذى ينزع إلى مبادئ المعرفة الكونية لا يبقى عنده إلا اهتمام فاتر بالعلوم الخاصة، وجلّ ما يمكن أن يكرس لها من وقت لآخر، هو ما يكفى لمجرد استطلاع عابر، ليس من شأنه أن يؤدى إلى عدد كبير من الاكتشافات فى هذا المستوى من الأفكار. فحين يعلم المرء كحقيقة رياضية مؤكدة -ويمكن أن نقول إنها حقيقة فوق رياضية- أن الأمور لا يمكن أن تكون إلا على ما هى عليه، فإن المرء يصبح بشكل اعتيادى كارها للتجربة؛ حيث إن التدقيق فى حقيقة معينة، مهما كانت طبيعتها، لن يبرهن على شىء أبعد، أو على شىء مغاير أكثر من مجرد وجود تلك الحقيقة المعينة، وجل ما يمكن أن تؤدى إليه ملاحظة الحقائق هو أنها تصور النظرية، ولكنها لا تؤدى إلى إثباتها بأى شكل كان، وأى اعتقاد يخالف ذلك هو عناء ردىء حول أوهام جامحة. وحيث إن الأمر كذلك، فلا مجال للقول بأى هدف معقول للجرى وراء العلوم التجريبية من أجل ذاتها، فمن المنظور الميتافيزيقى لا قيمة لتلك العلوم إلا بكونها عوارض ذات أهمية طارئة، مثلها مثل الغرض الذى طبقت من أجله، والغالب الأعم فى الواقع، ألا يشعر أحد بالاحتياج إلى ضرورة استنباط قوانين يمكن استنتاجها من المبادئ فى حد ذاتها كتطبيقات فى مجال متخصص، ذلك إذا كانت يستحق الجهد المبذول فيها. وهكذا تتضح بجلاء ضخامة الهوة التى تفصل

المعرفة الشرقية عن البحث الغربي، ورغم ذلك سوف يبقى مثيرا للدهشة كيف أن البحث قد صار -في نظر الغربيين- غاية في حد ذاته مستقلا عن النتائج التي قد يؤدي إليها.

وهناك نقطة أخرى لا يصح تجاهلها، وتبدو كنتيجة فرعية لما تقدم، هي أنه ليس هناك في العالم أجمع إلا الشرقيون ممن تعفف عن اتباع **المذهب الطبيعي** كما جرى شيوعه في الحقبة اليونانية الرومانية؛ حيث إن الطبيعة في نظرهم هي مجرد عالم الظواهر، والتي لاشك في حقيقتها بما هي ظواهر، إلا أنها أمور عابرة عارضة، وفانية بطبيعتها، وليست قاعدة عامة. ولهذا تحتم على الذين كانوا ميتافيزيقيين بطبيعتهم(١)، أن يروا **المذهب الطبيعي** في أشكاله الكثيرة التي يمكن أن يتخذها، على أنه فساد يعتري العقل، وحتى على أنه وحشية فكرية.

ولابد من الاعتراف بأن اليونانيين بالرغم من ميلهم إلى المذهب الطبيعي لم يذهبوا إطلاقا إلى ما ذهب إليه المحدثون من أهمية التجريب القصوى، ويجد المرء في العصور القديمة حتى في الغرب ذاته نوعا من الاحتقار للتجريب، والذي يصعب تفسيره إلا في ضوء أنه يبين قبسا من النفوذ الشرقي، ومن الصعب البرهنة على أن ذلك ناتج عن اليونانيين أنفسهم، والذين لم تشغلهم الميتافيزيقا كثيرا، وحلت الاعتبارات الجمالية لديهم محل الأسباب الأعمق التي لم ينتبهوا إليها. وعادة ما يأتي ذكر هذه الاعتبارات الجمالية لتفسير عدم اهتمامهم بالتجريب، في حين أننا نؤمن أنه كانت لديهم أسباب أكثر فعالية، خاصة في العصور المبكرة. ولا يغير ذلك بطبيعة الحال حقيقة أنه يمكن للمرء أن يلاحظ - بمعنى خاص - عند الإغريق: بداية انطلاق العلوم التجريبية كما يفهمها المحدثون؛ حيث ترتبط النزعة **العملية** بالنزعة **الطبيعية**، ولا يمكن لأيهما أن يصل إلى النضوج الكامل إلا على حساب الفكر البحت والمعرفة غير المنحازة. وهكذا، لا يمكن اعتبار حقيقة عدم تكريس الشرقيين أنفسهم لفروع معينة من العلوم الخاصة دليلا على الضعة بأي شكل؛ فليس هذا من المنظور الفكري إلا العكس تماما، واتجاه

(١) وينطبق هذا الوصف على الفطريين البسطاء، والمتدينين الأتقياء أيضا إلى جانب العارفين المتمرسين في الميتافيزيقا. (المترجم)

معظـم نشـاطهم إلى وجـهة أخرى ونحو أهداف مـختلفة ليس إلا نتـيجـة طبيعية لذلك. وما يطبع الحضارات بسماتها الخاصة هو الطرق المختلفة التى يتشعب فيها النشاط العقلى للإنسان، وذلك بتحديد توجهات تطورها الرئيسية، وهنا أيضا يكمن تفسير وهم التقدم بين أولئك الذين قد تعودوا على نوع واحد من الحضارة فقط؛ حيث لا يفقهون إلا طريقهم هم دون غيره، معتقدين أنه الطريق الأوحد الممكن، ولا يأبهون لحقيقة أن **التقدم** فى اتجاه ما، سوف يتوازن مع تخلف فى اتجاه آخر.

وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا نهج التفكير العقلى الخالص، والذى هو وحده النهج الأساسى للحضارات الشرقية؛ فسوف نتبين أن هناك على الأقل سببين للاعتقاد بأن اليونانيين قد استعاروا كل شيء يتصل بهذا الجانب تقريبا من تلك الحضارات، ونعنى بذلك كل شيء ذى قيمة حقيقية من مفاهيمهم، وأول هذين السببين هو ما تقدم ذكره عن ملكة اليونانيين المحدودة فى التفكير فى هذا النطاق، والآخر هو أن الحضارة اليونانية تنتمى إلى زمن أحدث من الحضارات الشرقية الرئيسية، ويصدق هذا بشكل خاص على الهند، بالرغم من أنه كلما تم تحقيق صلة بين الحضارتين، خرج علينا أحد المصابين بمرض **التحيز الكلاسيكى** ليعلن أن تلك الصلة لا بد أنها نابعة من تأثير اليونانيين. ولو أن ذلك التأثير قد حدث فعلا على الحضارة الهندية؛ فلا بد وأنه كان فى زمن متأخر جدا، وأن النتائج بالتالى كان من شأنها أن تكون سطحية للغاية، وعلى سبيل المثال يمكن أن نعترف بوجود تأثيرات فنية عابرة، ولكن المفاهيم الهندية حتى من هذه الناحية الخاصة، ظلت مختلفة تماما عن مفاهيم اليونانيين، ولكن على كل حال؛ فإن آثارا بينة على ذلك التأثير كانت واضحة من خلال الحضارة البوذية، وفى نطاق مكان وزمان محدودين، كما أنه لا يصح خلط هذه الحضارة بالحضارة الهندية القحّة. وهذا يقودنا إلى الحديث باختصار عن الصلات التى كان يمكن أن تقوم بين الشعوب المختلفة فى العالم القديم، والتى كانت تعيش على أبعاد سحيقة من بعضها البعض، ثم ليمتد حديثنا قليلا – وبشكل عام – عن بعض الأمور التأريخية، والتى يعتز بها المتحيزون من دعاة **المنهج التاريخى** سيئ السمعة.

الباب الرابع

العلاقات بين شعوب العالم القديم

هناك اعتقاد عام بأن العلاقات بين اليونان والهند لم تبدأ، أو بالأحرى لم تبلغ أهمية كبيرة إلى أن حدثت فتوحات الإسكندر، وما يرجع إلى تاريخ أقدم سوف يُؤوَل بالتشابه العابر بين الحضارتين، في حين سوف يوضع في حكم دائرة النفوذ اليوناني المحتمل كل ما قام، أو يفترض أنه قام في تاريخ أحدث، وذلك لإرضاء متطلبات المنطق الغريب **للتحيز الكلاسيكي**. ويعترضنا هنا ثانية رأى يخلو من أى أساس جدى مثله في ذلك مثل باقي الآراء حيث إن التفاعل بين شعوب العالم القديم – حتى وهم يعيشون على مسافات شاسعة – كان أكثر شمولا مما يعتقد عادة. وعلى كل؛ فإن المواصلات لم تكن تزيد صعوبة عن حالها منذ قرن أو قرنين من الزمان، أو على وجه الدقة منذ اختراع السفن البخارية والقطارات، ولا شك أن السفر في الماضي كان أقل شيوعا وأقل سرعة منه في زمننا، ولكن الناس كانوا يسافرون من أجل فائدة أكبر؛ حيث كان لديهم الوقت لدراسة أحوال البلاد التي يمرون بها، وغالبا ما كان السفر يتم بناءً على هذا الغرض فقط بهدف المكاسب الفكرية التي يحصلّونها. وحيث كان الحال هكذا، فليس هناك من سبب معقول لاعتبار أن الرحلات التي قام بها الفلاسفة اليونانيون هي من قبيل الأساطير، والواقع أنها كانت على العكس من ذلك؛ حيث إنها أدت إلى تفسير كثير من الأمور التي لولاها لظلت غير مفهومة. والحق أن وسائل المواصلات قبل الفلسفة اليونانية بزمان سحيق لابد وأنها قد وصلت إلى مرحلة من التطور لم يكوِّن عنها المحدثون صورة صحيحة، وقد كانت هذه الأمور طبيعية ومنتظمة، وذلك غير الهجرات الجماعية التي كانت تحدث بشكل نادر وفي ظروف استثنائية.

وسوف نقصر محاولة البرهنة على ما تقدم بذكر برهان واحد من كثير من البراهين، يتصل بالعلاقات بين شعوب البحر المتوسط، وذلك لأن هذه الحقيقة قليلا ما تُعرف، وقليلا ما يُشار إليها، ولم تحظ بالانتباه الذى تستحقه، وقد كانت – على كل حال – تُفسَّر تفسيرا خاطئا. والحقيقة التى نشير إليها هى تبنى عملة أساسية واحدة بين كافة شعوب حوض البحر المتوسط منذ أزمنة سحيقة، وذلك مع وجود تنويعات ثانوية، تستخدم فيها عملة محلية عادة لتأكيد شعار محلى خاص، ولا بد أن هذا الأمر قد تم فى أزمنة بالغة القدم بالرغم من عدم إمكانية التأكد من التاريخ الصحيح لها، وهو على الأقل مما نعتبره عادة من العصور القديمة. وقد حاول بعض الناس أن يفسروا هذه الحقيقة على أنها تقليد للعملة اليونانية، وقد تسلل إلى البلاد البعيدة، وهو مثال آخر على مبالغتهم فى أهمية اليونانيين، كما أنها مثال على ميلهم إلى تفسير كل ما لا يستطيعون فهمه باعتباره صدفة، وكما لو كانت تلك الكلمة تعنى أمرا آخر غير إخفاء جهلهم بالأسباب الحقيقية. وما يبدو مؤكدا هو أن النمط النقدى المذكور–وهو العملة التى يسم أحد وجهيها رأسٌ آدمى ويسم الوجه الآخر حصان أو عربة حربية– ليس بالضرورة يونانيًا أكثر منه إيطاليًا أو قرطاجنيًا، أو أنه قد يكون غاليًا أو أيبيريًا، ولا بد أن تبنيه قد تطلب اتفاقا واضحا بين شعوب البحر المتوسط المختلفة، حتى إنه لم تصل إلينا كيفيات هذا الاتفاق. وما يصح فى مسألة النمط النقدى هذه يصح أيضا فى رموز وتقاليد أخرى وجدت مرارا وتكرارا بلا اختلاف فى مناطق شاسعة الأبعاد، وإذا لم ينكر أحد أن العلاقات كانت مستمرة وسارية بين المستعمرات اليونانية ومدنها الرئيسية، فلماذا يحيط الشك بعلاقات اليونان بالبلاد الأخرى؟ ثم إنه حتى لو لم يعقد الاتفاق المذكور أصلا لأسباب بالغة التنوع فلا داعى للخوض فيها حيث يصعب إثباتها؛ فإن ذلك لا يثبت عدم تأسيس التبادل المنتظم بين تلك البلاد، ولا شك أن الوسائل كانت متنوعة نظرا لضرورة التأقلم على تنوع كبير من الظروف.

ومن أجل قياس معنى الحقائق التى أشرنا إليها –بالرغم من أننا استخدمناها على سبيل التمثيل– فلا بد أن نضيف أن العلاقات التجارية لم يكن لها أن تستمر بانتظام دون أن يرافقها آجلا أو عاجلا تبادل من نوع آخر تماما، وبتحديد أكثر التبادل العقلى. وفى ظروف معينة؛ كان يمكن أن تكون العلاقات الاقتصادية أبعد من

أن تحتل أولوية التبادل كما يحدث حاليا بين الشعوب الحديثة، ولكنها كانت ذات أهمية ثانوية. والميل إلى إرجاع كل الأمور إلى المنظور الاقتصادى سواء أكانت تخص الحياة الداخلية للبلاد أم تخص علاقاتها الدولية، هو ميل حديث تماما، فالشعوب القديمة حتى فى الغرب - باستثناء الفينيقيين - لم يكونوا ينظرون إلى الأمور هذه النظرة، ولا ينظر الشرقيون المحدثون أيضا إليها على هذا المنوال. وسوف ننتهز الفرصة الحالية لننوه عن خطورة محاولة الوصول إلى أحكام بناء على آراء شخصية عن الإنسان الذى تختلف ظروفه وعقليته، حيث هو فى مكان وزمان مختلفين، والذى لم يسبق له بالتأكيد تبنى ذلك المنظور، ولم يكن ليقدّر له أن يفعل ذلك، إلا أن هذا الخطأ غالبا ما يقع فيه دارسو التاريخ القديم، كما لا يتوانى المستشرقون عن الوقوع فيه.

ونعود إلى بدايتنا، وهى حقيقة أن أقدم الفلاسفة اليونانيين الذين عاشوا قبل الإسكندر بعدة قرون، لم يفوّضونا بأى شكل فى التصريح بأنهم لم يكونوا يعلمون شيئا عن النظريات الهندية. وأحد الأمثلة على ذلك نظرية الذرات التى كانت شائعة فى الهند أيام مدرسة كانادا للفلك، وقبل وصولها إلى اليونان بأمد طويل، ثم اعتنقها الجينيون والبوذيون، ومن الممكن أن يكون قد حملها الفينيقيون إلى الغرب كما توحى بذلك بعض التقاليد، بل إن ديموكريتوس، الذى كان أول اليونانيين ذكرا للنظرية، من ناحية أخرى، قد سافر إلى مصر وفارس والهند. وربما كان قدامى فلاسفة اليونان على علم بالنظريات الهندية والبوذية؛ إذ إنهم لم يعيشوا قبل زمان بداية البوذية. ثم إن البوذية قد انتشرت بسرعة خارج الهند إلى المناطق الآسيوية المتاخمة لليونان، وقد كانت أقرب إليهم، وتدعم هذه الظروف من البرهان على المقولة التالية، وهى مقولة مقبولة للغاية، مؤداها أن الاستعارات قد تمت بشكل شامل ، وليست مقصورة على الحضارة البوذية. والعجيب - على كل حال - أن أوجه التشابه مع النظريات الهندية التى أمكن تحديدها هى أكثر جلاءً وتعددا، وتعزى إلى حقبة ما قبل سقراط، أكثر مما تُعزى إلى الحقبة التى تلتها؛ فماذا كان الدور الذى لعبته فتوحات الإسكندر فى العلاقات الفكرية بين الشعبين؟ ويبدو أنها فى الواقع لم تقدم من الفكر الهندوسى أكثر مما ورد بالفعل فى أعمال أرسطو، والذى أشرنا سلفا إلى منطقه، كما أن أعمال هذا الفيلسوف الميتافيزيقية يمكن أن تشير إلى قرابات واضحة مع الفكر الهندوسى، لا يمكن أن تعزى إلى المصادفات وحدها.

وفى سبيل الدفاع عن أصالة الفكر اليونانى أيا كان الثمن؛ فإنهم يقولون إن هناك رصيدا من المعرفة متاحًا لكافة البشر، ولكن مما يصح أيضا أن وجود ذلك الرصيد أمر شديد العمومية والإبهام بحيث لا يستطيع - بشكل مرض - تفسير تشابهات قريبة ومحددة، ثم إن اختلافات العقليات فى حالات كثيرة تعود إلى أصل أبعد مما قد يفترضه أولئك الذين لم يعرفوا إلا نوعًا واحداً من الناس، وقد كانت الاختلافات من هذا النوع جسيمة ما بين اليونانيين والهنود على وجه الخصوص. ومثل هذا التفسير لا يصح إلا فى حال كون الحضارتين قد تطورتا مستقلتين فى اتجاه واحد، تنتجان مفاهيم أساسية من النوع نفسه، مهما كان اختلافهما البرّانى، وهذه هى الحال فى النظريات الميتافيزيقية فى الهند والصين، ولكن ربما يبدو أكثر إقناعا - حتى فى هذه الحدود - أن نتعرّف فى هذا التوافق على تراث أوّلانى مغرق فى القدم، ذلك - على سبيل المثال - كما يفعل المرء مضطرا حين يكون هناك حفاظ على استخدام ذات الرموز، مما يعني وجود علاقة قد تعود إلى أزمنة أكثر إيغالا فى الماضى مما يسمّونه "الحقبة التاريخية"، ولكن مناقشة هذا الموضوع قد تحملنا إلى أبعد مما يلزمنا هنا.

ونجد من بعد أرسطو تضاؤلا فى التأثيرات الهندوسية فى الفلسفة اليونانية شيئا فشيئا، حتى تنعدم تماما بسبب انغلاق هذه الفلسفة على نفسها، فى مجال ما يفتأ يزداد ضيقا وعَرَضيّة، مبتعدة بذلك عن كل نزعة عقلية حقيقية، وهذا المجال فى معظمه هو مجال "علم الأخلاق" الذى يتعلق باهتمامات كانت دائما غريبة على الشرقيين، ولا نجد التأثيرات الشرقية تعاود الظهور؛ اللهم إلا مع الأفلاطونيين المحدثين (فى مذهب وحدة الوجود عند الفيلسوف المصرى اليونانى أفلوطين من أسيوط). وهنا نلتقى للمرة الأولى بأفكار ميتافيزيقية معينة عند الإغريق، مثل فكرة اللامتناهى، فحتى ذلك الوقت لم تكن لدى الفلسفة اليونانية إلا فكرة "اللامُحَدَّد"، وكانوا يعتبرون "المُنتَهى" أو"التامّ" مرادفا"للكامل"، وهذه سمة مميزة لتفكيرهم، أما الشرقيون فقد كانوا - على العكس - يوحدون بين مفهوم اللامتناهى ومفهوم الكمال، وهذا هو الفارق العميق بين الفكر الفلسفى بالمعنى الأوروبى للكلمة والفكر الميتافيزيقى، وسوف تتاح لنا فرصة العودة للإفاضة فى هذا المعنى فيما بعد، ونحسب أن هذه التوضيحات كافية حاليا؛ لأننا لا نهتم هنا بعقد مقارنات بين المفاهيم الهندوسية واليونانية، وهى مقارنات دونها صعوبات جمة لا تخطر على بال أولئك الذين ينظرون إليها بصورة سطحية.

الباب الخامس

مشكلة التأريخ

يبدو أن المشاكل التأريخية هى من ضمن الأمور التى تحير المستشرقين، وليست حيرتهم بلا مبرر، ولكن خطأهم الأول راجع إلى أنهم يعلقون تلك الأهمية الكبرى على هذا الأمر، والخطأ الآخر راجع إلى أنهم يعتقدون أنهم يستطيعون حل هذا الإشكال بوسائلهم المعتادة، والحقيقة الواقعة هى أن النتائج التى يستنبطونها لاتزيد أو تقل عن فرضيات وهمية، وقد فشلوا حتى فى الاتفاق عليها بين بعضهم البعض، ولكن هناك بعض الحالات التى لاتمثل إشكالا جديا، ذلك لو تخلوا عن طرح الأطروحات الحرجة، والأطروحات فوق_الحرجة، والمعميات التى لانفع منها. ومن ضمن هذه الحالات – على سبيل المثال – وثائق الحوليات الصينية القديمة، والتى تقدم وصفا دقيقا لحالة السماء فى الزمن الذى يشيرون إليه بالحساب الذى يحدد التاريخ المضبوط بالبيانات الفلكية، ولا تترك مجالا للشك فى صحتها. وليس هذا حظ كل الأمور من الدقة، والواقع أنها تعتبر استثنائية فى بابها، أما الحوليات الهندية على وجه الخصوص فلا تقدم لنا أية بيانات من هذا القبيل لتساعدنا على البحث، وهو أمر يوضح فقط أن كاتبيها لم يكونوا مهتمين أقل اهتمام بالتأريخ لأنفسهم، ولا هم مهتمون بتأسيس أولوية لأشخاصهم من نوع أو آخر.

وادعاء الأصالة الفكرية الذى لعب دورا مهما فى وجود المدارس الفلسفية – بين الغربيين – هو ميل حديث تماما، ولم يكن معروفا حتى فى القرون الوسطى، فالأفكار البحتة والمذاهب التراثية لم تكن – فى يوم ما – ملكا لشخص أو آخر، وتراجم السير الشخصية لأولئك الذين عرضوا هذه الأفكار والنظريات التراثية أو فسروها أمر قليل

الأهمية، ثم إن حالة الصين، التي ذكرناها توا، لا تتناول سوى ما هو وثائق تاريخية، وهذه بدورها ليست إلا تفاصيل زمنية تهم التاريخ فقط دون غيره. وما زاد من تعقيد الأمر هو طريقة الهنود الرمزية في حساب الزمن، والتي لابد أنها وجدت في كثير من *الحضارات البائدة، وهي قائمة على الأرقام الرمزية، والتي يجب ألا تؤخذ بمدلولها* الحسابي الحرفي لتدل على عدد السنين، وليست حتى حالة يمكن مقارنتها بالتأريخ التوراتي. وقد كان المقصود من هذه الحوليات هو تعريف فترات كونية وليست تاريخية، والخلط بينهما أمر مستحيل، ما لم يصدر عن جهل مدهش، إلا أنه يجب أن نقرر أن المستشرقين قد وقعوا في هذا الخلط بلا هوادة.

ويبدو بين أولئك المستشرقين ميل جارف إلى إسقاط كل الحضارات القديمة من الحسبان كلما أمكن، وغالبا ما يقدمون على هذا رغم أنف أي منطق، كما لو كانوا يشعرون بالحرج من حقيقة استطاعة تلك الحضارات في أزمان غابرة أن تعيش في أوجها، وقبل ظهور أقدم الشواهد التي يمكن ادعاؤها لحضارتنا الحالية، والتي استقت منها مباشرة، ويبدو أن هذه هي الأعذار الوحيدة لأفكارهم المسبقة العرجاء عن المسألة، ثم إن هذا التحيز ذاته كان وراء تلبيس الأمور بشكل يبدو أقرب إلى الغرب منه إلى الهند أو الصين، وحتى أقرب منه إلى مصر وفارس وآشور، وهكذا مثلا جرت محاولة تقديم تاريخ القبالة اليهودية بطريقة توحي بأن النفوذ السكندري والأفلاطوني الجديد قد أثر فيها، ولكن العكس هو الصحيح بكل المقاييس. والسبب وراء هذا الاضطراب كامن في اتفاق مسبق أن كل شيء يجب أن يعود إلى اليونانيين، باعتبار أن اليونانيين هم أصحاب احتكار المعرفة في العالم القديم، كما يتخيل الأوروبيون المعاصرون أن المعرفة حكر عليهم اليوم، وأنهم هم المعلمون المرسلون إلى الإنسانية، ويعتقدون أنهم منبع إلهامها، إلا أن **أفلاطون** – وشهادته لا يُشك فيها في هذا المقام – لم يفتقد الشجاعة ليسجل في كتابه «التيمايوس» أن المصريين كانوا ينظرون إلى اليونانيين نظرتهم إلى **الأطفال** . والشرقيون اليوم لديهم ما يبرر المقولة نفسها عن الغربيين، لولا حياء زائد يمنعهم من قولها، إلا أننا نتذكر مناسبة قيلت فيها، عندما استمع هندي لأول مرة إلى أفكار فلاسفة غربيين، فلم يعجب بها، ولم يتمالك نفسه من قول إنها تصلح أفكارا لطفل في الثامنة من عمره.

وعلى كل من يشعر بأننا نهضم اليونانيين حقهم فى الدور الذى لعبوه بتقديمهم فى صورة **مقتبسين** أن يدعى أن هناك من أفكارهم ما لم نحط به علما. وهذا صحيح من منظور معين، وخاصة ما لم يصلنا من التعاليم الشفاهية للفلاسفة، ولكن ألا يصلح ما وصلنا من أفكارهم ليفصح عما بقى منها؟ والمضاهاة[1] هى وسيلتنا الوحيدة المتاحة لاستنتاج غير المعلوم من المعلوم، ولا بد لها من أن تدلنا، ثم إن التعاليم المكتوبة التى فى حوزتنا تحتوى على أسباب قوية لافتراض أن التعاليم الشفاهية التى كانت مواكبة لها كانت ذات طبيعة خاصة **وجوّانية**، أى أنها كانت تتجه إلى الباطن، وهو أمر يشير على الفور إلى أنها مستوحاة من الشرق، وأنها متصلة به من عدة جهات. والواقع أن مجرد جوّانية تلك التعاليم لا يمكن أن تدل سوى على أنها ظلت أقرب إلى أصولها، ولم تصبها التشوهات التى أصابت غيرها من تعاليم ذلك الزمان؛ حيث إنها لم تكن طيّعة للعقلية العامة لليونانيين، وإلا استلزم فهمها تدريبا خاصا يستغرق زمنا وجهدا كالذى كانت تقوم به المدرسة الفيثاغورية.

ثم إن الأثريين والمستشرقين لن يستطيعوا معارضتنا باستخراج تعاليم شفاهية أو حتى أعمال مفقودة؛ حيث إن مدرستهم التى يغرمون بها فى **المنهج التاريخى** لا تعترف إلا بالآثار التى يمكن أن تُرى، وبالنصوص التى يمكن أن تُقرأ، وهنا بالضبط يكمن عجز المنهج التاريخى. وفى هذا الشأن نلفت النظر إلى نقطة عادة ما تغيب عن الأبصار؛ فعندما تكتشف مخطوطة معينة، ويتأكد تاريخها بطريقة أو بأخرى، فإن ذلك يثبت فقط أن هذه المخطوطة لم تكتب فى تاريخ لاحق، ولكنه لا يثبت أنها لا تعود إلى أصل سابق، ولا يمكن التثبت بأى شكل من أنها لم تُنسخ أصلا عن مُدونة لعمل أقدم. ويحدث أحيانا أن تكتشف بعدها مخطوطات أقدم للعمل نفسه، وحتى إذا لم تكتشف أمور من هذا النوع فإن ذلك لا يثبت أنها لم توجد أصلا. وحضارة مازالت مستمرة فى الحياة حتى يومنا هذا لن تترك ما بيدها من متون باقية انتظارا لمصادفات اكتشافات أثرية مثلما يحدث فى الحضارات الميتة، وليس هناك من سبب يدعو للاعتقاد بأن حفظتها سوف يتخلون عنها من أجل خاطر المتعلمين الغربيين، حتى ولو زيّنوا أفكارهم

(١) Analogy ولها من ظلال المعانى: التشابه والاستعارة والتماثل والاتفاق. (المترجم)

بصفة العلمية، فما زالت تلك الأفكار ذات شأن قليل فى تقدير الشرقيين. أما من ناحية الحضارات التى انتهت، فنعتقد أن هناك عددا ضخما من الوثائق التى دمرتها المصادفات، ولن تعود الضوء ثانية بالرغم من البحوث التى لا تتوانى، والاكتشافات التى لا تتوقف. فإن من المحتمل أن أمورا من النوع نفسه قد حدثت فى حالة الحضارات التى استمرت باقية حتى اليوم، كما تتزامن مصادفات تلك الأحداث مع حياة الحضارة ذاتها، وليس بالضرورة بعد اختفائها، كما تحدث مصادفات شبيهة حولنا اليوم، والأرجح أن تكون قد حدثت على مسار قرون طويلة من بدايتها، ولكن هناك نقطة أخرى نلاحظها، وهى أن المخطوطات قد تختفى - بشكل طبيعى - نتيجة للاستهلاك فى التناول والتداول، وفى هذه الحالة سوف تستبدل بغيرها، والتى لابد ستحمل تاريخا أحدث، والتى سوف تكون هى فقط الباقية، والتى ثبت بقاؤها مع الزمن. ويمكن أن نلاحظ هذه الظاهرة بوضوح فى العالم الإسلامى اليوم؛ فالمتن يتم تداوله حسب حظه بين مراكز العلم المختلفة، والتى قد تكون نائية تماما عن بعضها البعض، حتى تهترئ من الاستعمال، وتصبح غير صالحة للتداول، فتنسخ منها نسخة جديدة بكل دقة وعناية، تأخذ محل النسخة القديمة، وتستخدم الاستخدام نفسه، وبدورها سوف تنسخ بغيرها، وهكذا إلى ما لا نهاية. وقد تعد هذه الاستبدالات المتتابعة عقبة أمام البحوث الخاصة للمستشرقين، ولكن الذين يعكفون على هذه البحوث لا يفكرون فى هذه الاعتبارات، حتى لو كانوا واعين بها، فلن يوافقوا على تغيير عاداتهم لسبب هين كهذا. وكل هذه الملحوظات واضحة للغاية، حتى إن اعتبارها يسقط من الحسبان؛ فالتحيز الذى أشرنا إليه يعمى المستشرقين تماما حتى يخفى هذه البراهين عن أعينهم.

وهناك حقيقة أخرى، لا يستطيع أنصار **المنهج التاريخى** أخذها فى اعتبارهم دون أن يتعرضوا لمخالفة عقيدتهم هم أنفسهم، وهى أن التعاليم الشفاهية فى كل مكان تقريبا، هى التى سبقت التعاليم المكتوبة، وأنها كانت الطريقة الوحيدة للتعليم لفترات يحتمل أن تطول للغاية، حتى يصعب تحديد فترة دوامها، وعموما فإن المتن التراثى ليس سوى تسجيل أحدث نسبيا لتعاليم وُرِّثت شفاهيا، ولا يمكن تحديد كاتبها، حتى لو كان المرء متأكدا تماما أن بحوزته النسخة الأصلية بعينها، ذلك بالرغم من أن هذه حالة لم ترد سلفا؛ فسوف يكون من اللازم أن نعلم طول الفترة التى مورست فيها هذه التعاليم شفاهيا، ومن أكثر الأمور احتمالا أن يظل هذا التساؤل بلا جواب.

وتفضيل التعاليم الشفاهية المتجذر هذا قد يكون نتيجة أسباب مختلفة، وليس لمجرد عدم إمكانية الكتابة، والتى يرجع تاريخها هى الأخرى إلى زمن سحيق القدم، على الأقل فى شكلها الإيديوجرافى، والذى يعتبر شكل الكتابة الصوتى له مجرد انحطاط أدت إليه الرغبة فى التبسيط. ومن المعروف – على سبيل المثال – أن تعاليم الدرويديين[1] بقيت شفاهية بكاملها، ذلك فى الوقت الذى كان الغاليون فيه متمرسين فى الكتابة، بعد أن استخدموا الأبجدية اليونانية بطريقتهم الخاصة فى تسجيل تعاملاتهم التجارية، ثم إن التعاليم الدرويدية لم تخلّف آثارا أصلية، وغاية ما يمكن الحصول عليه هو مجموعة من بعض الشذرات الهزيلة. ومن الخطأ الاعتقاد بأن من شأن تداول اللغة الشفاهية أن يؤدى إلى تغيير التعاليم مع الزمن، ولكن العكس هو الصحيح؛ حيث اتخذت كل الاحتياطات اللازمة للحفاظ عليها متكاملة غير قابلة للفساد، ليس فقط من ناحية معانيها، بل حتى من ناحية الشكل، ويمكن أن ندرك أيضا كيف كان الحفاظ عليها ممكنا بالنظر إلى ما يحدث حاليا بين الشعوب الشرقية، ولم يمنع تداول المتون المكتوبة من استظهارها؛ حيث لا يعتبرون المتون المكتوبة بديلا كفؤا للمتون المنطوقة. ومن العجيب أن من المعلوم عامة أن هناك أعمالا معينة لم تكتب ساعة إنشائها، وهذا مسلم به على الأخص فى حالة التراث الهوميرى فى العصر الكلاسيكى، وقصائد الملاحم البطولية فى العصور الوسطى؛ فلماذا لا يعترف الناس بهذا حين يتعلق الأمر بالمستوى العقلى البحت؛ حيث تعتمد التقاليد الشفاهية على أهداف أعمق، وليس على مجرد القيمة الأدبية؟ وليست هناك ضرورة للخوض أكثر من هذا فى هذه المسألة، أما الدواعى الأعمق التى نوهنا عنها، فليس الحاضر زمانا مناسبا لمعالجتها، وسوف تكون لنا عودة عابرة إليها فيما بعد.

بقيت نقطة نود الحديث عنها فى الباب الحالى، وهى أن من الصعب تعيين فترة معينة من حضارة قديمة فى الزمن، كما أنه من الصعب أيضا تحديد موضعها بدقة فى المكان، رغم غرابة هذا الأمر، ونعنى بذلك أن شعوبا معينة قد تكون هاجرت فى

(١) شعب من أقدم شعوب الهند، طاردهم الآريون من الشمال فاستقروا فى الجنوب، ولهم لغتهم الخاصة. المنجد فى اللغة والإعلام.(المترجم)

أزمنة مختلفة من مكان إلى آخر، وليس هناك ما يثبت مثلا أن الأعمال التى ورثها الهنود أو الفرس، قد نشأت فى المواضــع التى يعيش فيها خلفاؤهم اليوم. ويمكن أن نستطرد بقول إن المسألة ليست محسومة حتى لو احتوت المتون على أسماء أنهار أو جبال مازلنا نعرفها بأسمائها حتى اليوم؛ فهذه الأسماء ذاتها يمكن أن تكون قد أطلقت بالتتابع على عدة أنهار أو جبال فى مسار هجرة الشعوب. وليس هناك غرابة فى هذا، ألم يعتد الغربيون المحدثون على إطلاق أسماء استعاروها من مدنهم أو من ملامح بلادهم الجغرافية على المدن والمواقع التى أسسوها فى مستعمراتهم؟ وقد جرت مناظرات من قبل عما إذا كانت "هيلاس" المذكورة فى الملاحم الهوميرية هى اليونان الحديثة، أو إذا كانت فلسطين التوراتية هى ذاتها الأرض التى نطلق عليها الاسم نفسه حاليا، وليست المناظرات من هذا القبيل عديمة الفائدة كما يفترض البعض، فعلى الأقل يبدو توجيه السؤال مشروعا، حتى لو كان الجواب غالبا بالإيجاب، كما فى حالة المثالين السابقين، أما فى حالة الهند الفيدانتية فهناك أسباب كثيرة ترجح الجواب بالنفى لأسئلة من النوع نفسه. إن أجداد الهنود لابد قد سكنوا فى زمان مبكر غير معروف فى مناطق شمالية نحو القطب؛ ففى نصوص معينة ورد وصف أماكن تدور فيها الشمس فى السماء دون أن تغرب، ولكن متى هجروا موطنهم الأول؟ أو بعد كم من المراحل وصلوا إلى الهند التى يسكنونها اليوم؟ وكل هذه مجالات لتكهنات مثيرة من وجهة نظر خاصة، ولكن يجب أن نكتفى بذكرها دون الخوض فيها حيث لاتدخل ضمن موضوعنا. والمسائل التى نفحصها ليست إلا ديباجة، بدت لنا لازمة قبل الدخول فى الموضوعات التى تتصل مباشرة بالنظريات الشرقية، وتتصل بالتساؤلات التى أثيرت مؤخرا، وهى الأمور الرئيسية فى دراستنا، ويتعين علينا هنا أن نلفت النظر إلى نوع آخر من الصعوبات.

الباب السادس

صعوبات لغوية

إن أكبر العقبات صعوبة فى طريق أى تفسير صحيح للنظريات الشرقية هى تلك التى تنشأ من الاختلافات الجوهرية بين طريقتى التفكير الشرقية والغربية، وقد عرضنا سلفا لهذا الأمر بشكل عابر، ونعالجه بشكل أكثر تفصيلا فى الباب الحالى. ويظهر الاختلاف أولا بشكل طبيعى بين اللغتين المقدر لهما أن يعبرا عن طريقتى التفكير المتقابلتين، ثم تنشأ عقبة أخرى مشتقة من الأولى عندما نأتى إلى ترجمة أفكار معينة إلى اللغة الغربية التى تنقصها الاصطلاحات المناسبة، كما أنها لا تستطيع التعامل مع الأفكار الميتافيزيقية إلا بدرجة سطحية للغاية. ويصبح ذلك مصدرا لتفاقم الصعوبات التى تعترض كل محاولة للترجمة، وبدرجة أقل عندما نحاول الترجمة من لغة غربية إلى أخرى قريبة منها؛ إلا فيما يتصل بالمناحى الفلسفية والجغرافية، وحتى فى تلك الحالة الأخيرة؛ فإن الاصطلاحات التى يفترض أنها مترادفة، وعادة ما يكون اشتقاقها من أصل واحد - تصبح - فى كثير من الحالات - بعيدة عن التعبير عن معنيين متساويين فعلا. وهذا مفهوم تماما؛ حيث من الثابت أن كل لغة لابد، وأن تلائم العقلية الخاصة للشعب الذى يتحدث بها، وكل شعب له سمات عقلية تخصه، وتختلف بالضرورة عن سمات الشعوب الأخرى.

وهذا التنوع فى العقليات العرقية يقل عندما نتعامل مع شعبين ينتميان إلى الجنس ذاته، أو يرتبطان بالحضارة نفسها. وفى هذه الحالة فإن السمات العقلية المشتركة بينهما هى السمات الجوهرية فقط، ولكن السمات الثانوية التى تصبغهما قد تنتج اختلافات كبيرة، ويمكن أن يتساءل شخصان يتحدثان ذات اللغة عما إذا كانت

اصطلاحات تلك اللغة تحمل ظلال معان مختلفة بين إقليم وآخر في إطار الشعب نفسه؛ المكون من عرقيات مختلفة - وهى بالضرورة كذلك - حيث إن محاولات التوحيد القومى واللغوى حديثة نسبيا، ومفتعلة إلى حد كبير. ولن يكون هناك سبب للدهشة لو أننا وجدنا أن اللغة العامة قد احتوت على خصائص معينة ورثها كل إقليم عن لغته الأصلية التى جرى استبدالها تماما، ويصح هذا الاستنتاج سواء فى معنى اللغة أو مبناها. وعلى العموم فإن الاختلافات التى نتحدث عنها هى أكثر وضوحا بين شعب وآخر، فإذا كانت هناك طرق عدّة للتحدث باللغة نفسها؛ أى عدة طرق للتفكير باستخدام اللغة نفسها؛ فإن هناك ولا بد طرقا مشتركة للتفكير يجرى التعبير عنها فى كل لغة، وهذا الفارق سوف يصل إلى مداه بين اللغات التى تختلف كافة سماتها، أو حتى بين اللغات التى تقاربت على المستوى اللغوى ، ولكنها طوّعت لعقليات وحضارات مختلفة؛ حيث إن التجانس اللغوى لا يعين على تقديم أسس لتساوى المعنى أكثر مما يعين عليه التجانس العقلى. ولهذا السبب - كما نوهنا فى البداية - فإن الترجمات المغرقة فى الحرفية ليست هى أكثر الترجمات أمانة من ناحية الأفكار، وهذا أيضا هو السبب فى أن المعرفة الأجرومية البحتة ليست بكافية لفهم الأفكار فهما حقيقيا.

وعندما نتحدث عن الفواصل بين الشعوب، وبالتالى عن لغاتها، فلا بد أن نتفهم تلك الفواصل زمانيا ومكانيا حتى تنطبق الملحوظات السابقة بالقوة نفسها لفهم اللغات القديمة. والواقع أنه لو حدثت تحولات كبيرة فى التوجهات العقلية لشعب واحد فى سياق تاريخه، فإن الاصطلاحات الجديدة تأتى لتحل محل القديمة فى لغته، حتى تلك الاصطلاحات التى بقيت، تختلف معانيها اطرادا مع التغير العقلى الحادث، وهذا حقيق بأن يجعل اللغة التى لم تتغير من ناحية المبنى البرّانى أن يكفّ اصطلاحها عن الدلالة على ذات المفاهيم، حتى إننا نحتاج إلى ترجمة حقيقية لاستعادة المعنى باستبدال كلمات مازالت قيد الاستخدام بكلمات مختلفة، والمقارنة بين فرنسية القرن السابع عشر وفرنسية اليوم سوف تمدنا بكثير من الأمثلة. ونضيف أن ذلك صحيح بشكل حاسم فيما يتصل بالشعوب الأوروبية كما شرحنا سلفا، والتى تتميز بالتغير الشديد وعدم الاستقرار، ذلك إلى جانب سبب أكثر حسما هو "**لماذا لا تنشأ هذه الصعوبات فى الشرق؟**" أو بالأحرى يقل تأثيرها إلى الحد الأدنى؛ فقد جرى فى الشرق وضع

حدود واضحة تفصل بين اللهجات العامية التى عليها أن تختلف بعض الشىء لتواجه الاحتياجات المباشـرة، وبين اللغة التى تستخدم فى الأغراض النظرية، وهى لغة ثابتة لا تتزعزع، ومحمية من كافة الاختلافات العارضة من واقع هدفها، وهى حقيقة من شأنها التقليل من أهمية التأريخ.

وقد حدث أمر مشابه إلى حد ما فى أوروبا حين استخدموا اللاتينية فى التعليم وفى الحوار العقلى، ولغة هذا شأنها لا تعتبر ميتة بحال، ولكنها لغة ثابتة، وهذه فى الحقيقة هى فضيلتها الأساسية لو تجاوزنا عن فوائدها فى العلاقات الدولية، وهو الأمر الذى فشلت فيه **اللغات الفرعية** التى ينصح بها المحدثون. وإذا كان لدينا المقدرة على الحديث عن الثبات الذى لا يتغير فى الشرق خصوصا، وفى اللغات التى تستخدم فى التعبير عن النظريات التى هى ميتافيزيقية بحتة فى جوهرها؛ فالسبب هو أن تلك النظريات لا يعتريها التطور بالمفهوم الغربى للكلمة، وهى حقيقة تفترض الاعتماد مسبقا على منهج تاريخى ما فى دراستهم. ومهما كانت غرابة هذا الأمر فى أعين الغربيين المحدثين الذين يؤمنون بالتقدم ويطبقونه بلا هوادة على كل شىء، فالحقيقة هى أن كل من فشل فى التعرف على هذا الأمر قد حكم على نفسه نهائيا بعدم القدرة على فهم أى شىء عن الشرق. وليس هناك مجال لتغيير مبادئ النظريات الميتافيزيقية أو حتى إيصالها إلى الكمال، ويمكن أن تتطور فقط حين تتخذ مبنى التعبيرات التى تكون أكثر صلاحية لكل من وجهات النظر التى تستخدم فيها، ولكن تبقى كل صياغة منها أمينة تماما للروح التراثية. وفى ظروف استثنائية قد يحدث انحراف عقلى فى إطار قطاع محدود من المجتمع، ولو كان انحرافا صارما فإنه يتسبب قبل مضى وقت طويل فى هجر اللغة التراثية للمجتمع، واستبدال تعبيرات عامية تدريجيا بتعبيراتها، وتتخذ بدورها ثباتا نسبيا؛ حيث إن المعرفة المنشقة تنحو من جانبها إلى تأكيد ذاتها كتراث مستقل، ولكنها بالتأكيد سوف تكون خلوا من السلطة الفكرية. والشرقى، حتى لو انحرف عن الطريق المعتاد للفكر السائد، لا يستطيع أن يعيش دون تراث يحل محله، وسوف نحاول فيما بعد أن نبين ماذا تعنى كلمة التراث بالنسبة له، وهذا هو ما يعتبر أعمق الأسباب التى تجعله يأنف من الغربيين، والذين يبدون بالنسبة له كائنات لا تراث لها على الإطلاق.

وسوف نتناول الآن المصاعب التى أزمعنا الحديث عنها فى هذا الباب من وجهة نظر أخرى، ومن حيث المبادئ. ويجوز القول بأن أى تعبير عن فكرة هو بالضرورة ناقص فى حد ذاته؛ حيث إنه يحد المفاهيم ويحشرها بتعبئتها فى أشكال محددة، والتى لا أمل منها فى أن تكون كافية تماما؛ حيث إن المفاهيم دائما ما تحتوى على شيء هو أكبر من مجرد التعبير عنها، وهذا ينطبق بقوة أكثر على المفاهيم الميتافيزيقية، والتى دائما ما تحتاج إلى مراعاة ما لا يعبر عنه، حيث إن من خصائصها الجوهرية فتح الباب إلى إمكانات غير محدودة. ويؤدى عبور المفاهيم من لغة إلى لغة أخرى - ذات طبيعة أقل قابلية لأداء تلك الأغراض - إلى تضخيم العيب الأصلى، ولكن بمجرد أن ينجح المرء فى التوحد مع النسق الفكرى للشخص أو الأشخاص الذين يعتقدون بها كلما أمكن معالجتها، فمن الثابت أن المرء يستطيع أن يرأب هذا الصدع إلى حد كبير، وذلك بأن يلجأ إلى تفسير لو قدر له أن يكون مفهوما؛ فسوف يكون على شكل حواش أكثر منه على شكل ترجمة حرفية بحتة. وفى أساس الأمر إذن فإن الصعوبة تكمن فى التمثل العقلى المطلوب للوصول إلى هذه النتيجة، وهناك بالضرورة عقول شتى غير قادرة على هذا التمثل، ومن السهولة بمكان قياس الحد الذى يتعالى فيه هذا الجهد عن مجرد الأعمال التعليمية. وهناك طريق نافع واحد لاغير لدراسة النظريات، هو أن "تدرس من داخلها" حتى تفهم، فى حين أن المستشرقين قد قصروا أنفسهم على البحث عنها من خارجها.

ودراسة النظريات التى تم تداولها بانتظام بين الأجيال حتى أيامنا هذه ومايزال يوجد ثقاتها ومفسروها هى أسهل من تلك التعاليم التى وصلت إلينا مكتوبة بشكل رمزى، غير مصحوبة بالتعاليم الشفاهية التى اندثرت مع الزمن. ومن المؤسف أن المستشرقين دائما ما يصرون على تجاهل ذلك العون المتاح لهم، وعلى الأقل أولئك الذين يدرسون الحضارات الحية - إن لم يكن الذين يدرسون الحضارات الميتة - نتيجة تحيز قد يكون لا إراديا، وهو لهذا لا يقهر. وبالرغم من ذلك فإن دارسى الحضارتين المصرية والآشورية - على سبيل المثال - يستطيعون بالتأكيد أن يوفروا على أنفسهم كثيرا من سوء الفهم إذا هم امتلكوا ناصية معرفة أوسع بالعقل الإنسانى وبالحالات المختلفة التى يتقمصها، وهذه المعرفة بالذات لا يمكن تحصيلها إلا من

النظريات الشرقية، والتى تستطيع أن تفيد دراسات الحضارات القديمة بكل فروعها، وعلى الأقل بشكل غير مباشر، إلا أن هذا الغرض (وهو غرض لا يبدو لنا جليل الأهمية) يستلزم شيئا أكثر من مجرد أن يدفن المرء نفسه فى أكوام الكتب التعليمية، والتى تقدم بالكاد أمورا قليلة الأهمية، ولكن مما لاشك فيه أن الحقل الوحيد الذى يجده الذين يريدون أن يهربوا من ضيق أفق العقلية الغربية الحديثة، هو أن يمارسوا نشاطهم دون أن يعترضهم كثير من المصاعب. وأكرر مرة أخرى أن هذا هو أساس عجز وتهافت أعمال المستشرقين فى معالجة أية فكرة كانت، فهى لا تنفع إذا لم تضر فى بعض الحالات، على الأقل بوصفها وسيطا فى إطار ترقية التفاهم الفكرى بين الشرق والغرب.

الجـــزء الثانى

السمات العامة للفكر الشرقى

الباب الأول

الأقسام الرئيسية للعالم الشرقى

ذكرنا سلفا أن من الممكن أن نعتبر العقلية الشرقية نقيضا تاما للعقلية الغربية، ولا يصح لنا بالرغم من ذلك أن نتحدث عن حضارة شرقية بالطريقة نفسها التى نتحدث بها عن حضارة غربية. إن هناك كثيرا من الحضارات الشرقية المتميزة، وكل منها لها أسس وحدة خاصة بها تختلف عن الأسس المناظرة التى تحكم كلا من الحضارات الأخرى كما سوف نبين فيما يلي، ومهما كانت درجة وضوح هذه الاختلافات؛ فإن الحضارات الشرقية عموما تتجلى فيها خصائص مشتركة، يبرز منها بشكل رئيسى **طرق التفكير**، وهذه الحقيقة هى التى فرضت بشكل عام مقولة إن هناك عقلية شرقية مخصوصة.

ويحسن دائما عند الشروع فى دراسة من أى نوع أن نجعل الأمور أكثر وضوحا بأن نبدأ بتصنيف قائم على التقسيم الطبيعى الذى يقع فى إطاره موضوع الدراسة، ولهذا سوف نبدأ – قبل أى شىء – دراستنا الحالية بشرح ضرورى لتجاور الحضارات الشرقية المختلفة وصلاتها مع بعضها البعض، ملتزمين بالتقسيمات العريضة بما يعتبر كافيا لتقريب أولي؛ حيث إننا لا نتوخى هنا مسحا مفصلا عن كل منها على حدة.

والشرق يمكن أن يقسم إلى ثلاثة أقاليم كبرى من حيث وصفه الجغرافى بالنسبة إلى أوروبا، مثل: الشرق الأدنى، والشرق الأوسط، والشرق الأقصى. والشرق الأدنى – من وجهة نظرنا الحالية – يتكون من العالم الإسلامى ككل، والشرق الأوسط يتكون أساسا من الهند، أما الشرق الأقصى فيتكون من الصين والهند الصينية. ويمكن بنظرة سريعة أن ندرك أن هذه الأقسام الثلاثة بشكل عام تناظر ثلاث حضارات

متميزة مستقلة، وحتى لو لم تكن هذه الحضارات وحدها فى تلك المناطق من الشرق؛ فهى على أية حال أكثرها أهمية، وتغطى أكبر مساحة منها. وفى داخل كل من هذه الحضارات أقسام فرعية واضحة، ذات اختلافات يمكن مضاهاتها بما بين الدول المختلفة فى الحضارة الأوروبية، إلا أن هذه الحالة لا يمكن أن نحدها بحدود وطنية؛ حيث إن مفهوم الوطنية ذاته غريب عن الشرق.

والشرق الأدنى يبدأ قرب حدود أوروبا ويمتد فى آسيا وشمال أفريقيا بكامله، ويحتوى فى الواقع على بلاد تقع فى اتجاه الغرب الذى تقع فيه أوروبا ذاتها، ولكن الحضارة الإسلامية التى انتشرت فى أنحاء شتى قد حافظت دائما على خصائصها الجوهرية التى استقتها من الشرق، وقد طبعت بسماتها المميزة كثيرا من الناس بالغى الاختلاف، ولكن ليس إلى الحد الذى تحرمهم فيه من كل أصالة، فالبربر فى شمال أفريقيا لم ينصهروا أبدا مع العرب الذين يسكنون البلاد نفسها، ومن السهل تمييزهم عن بعضهم البعض، وليس ذلك فقط من حيث العادات الخاصة التى حافظوا عليها ومن حيث الملامح التى يتميزون بها؛ فهم أقرب إلى الأوروبيين منهم إلى العرب من عدة أوجه، ولكن يصح القول – بالرغم من ذلك – إن حضارة غرب أفريقيا، من حيث إنها تحتكم على وحدة خاصة بها، ليست فقط إسلامية، ولكنها عربية فى جوهرها، كما يجب الإشارة هنا إلى أن ما يمكن أن تسمى بالمجموعة العربية، تحتل المكانة الأهم فى العالم الإسلامى، وليس ذلك لمجرد أن الإسلام نشأ بينها، ولكن لأن لغتهم هى اللغة التراثية لكل المسلمين، بصرف النظر عن أصولهم وأعراقهم.

وإلى جانب المجموعة العربية يمكن تمييز مجموعتين هما: التركية والفارسية، بالرغم من أن هذا ليس دقيقا تمام الدقة. والأولى منهما تضم شعوب الجنس المنغولى كالترك والتتار، والذين تميزهم سمات عقلية وجسدية عن العرب بدرجة ملحوظة، ولكنهم معتمدون أساسا على الفكر العربى؛ حيث تنقصهم الأصالة الفكرية، ثم إنهم – حتى من ناحية الطقوس الدينية والتراث الفقهى – يكوّنون كلا واحدا مناقضا للمجموعة الفارسية. وهنا نأتى إلى أعمق انشقاق فى العالم الإسلامى، وهو الانقسام الذى يُعبر عنه عادة بقول إن العرب والترك **سنيّون** فى حين أن الفرس **شيعة**، ولنا بعض التحفظات على هذه الأوصاف، ولكن المقام هنا لا يتسع لها.

ويمكن القول – مما تقدم – إن التقسيمات الجغرافية لا تتفق دائما وبالضبط مع نطاق توسع الحضارة التى تعيش فيها، ولكنها تتفق فقط فى مواضع النشأة والمراكز الرئيسة. والجاليات الإسلامية منتشرة فى الهند كلها تقريبا، ويمكن أن يقال مثل ذلك عن الصين، ولكن لا داعى لأخذهم فى الحسبان عندما نتحدث عن حضارتى هذين البلدين؛ حيث إن الحضارة الإسلامية ليست بنت هذه الأماكن. ومن ناحية أخرى نجد أن فارس حقيقة بأن تنضم إلى ما دعوناه هنا بالشرق الأوسط، وإذا كنا لم نضمها إليه فلأن سكانها الحاليين جميعهم مسلمون، ويجب تعرُّف حضارتين متميزتين فقط فى الشرق الأوسط قد نبعتا من المصدر نفسه، وهما حضارة الهند وحضارة قدماء الإيرانيين، ولكن الحضارة الهندية هى الممثل الوحيد الباقى منهما، أما الأخرى فقد بقى منها البارسيون الذين يعيشون فى مجموعات صغيرة مبعثرة حول بومباى، ويعيش بعضهم فى القوقاز، ونكتفى هنا بلفت النظر إلى استمرارية وجودهم.

وما يبقى فى صلب دراستنا فى الشرق الأوسط – إذن – هو الحضارة الهندية أو الهندوسيــة لو تحرينــا الدقة، وهى تضــم فى وحدتها عدة أجناس مختلفة، تعيش ما بين الشمال والجنوب، وفيها من الاختلافات العرقية بعدد ما يوجد فى أوروبا تقريبا، وبالرغم من ذلك يشترك كل هؤلاء فى حضارة واحدة، وكذلك فى لغة تراثية عامة هى السنسكريتية. وقد انتشرت الحضارة الهندية فى فترات زمنية متباعدة نحو الشرق، وتركت آثارا واضحة فى مناطق مختلفة من الهند الصينية مثل بورما وسيلان وكمبوديا، وحتى فى بعض جزر المحيط، وخاصة فى جاوة. ومن ناحية أخرى؛ فقد أنجبت هذه الحضارة الهندوسية الحضارة البوذية، والتى انتشرت فى أشكالها المختلفة عبر شطر شاسع من وسط وشرق آسيا، ومسألة البوذية تحتاج إلى بعض الشروح الإضافية التى سوف نعالجها فيما بعد.

أما عن حضارة الشرق الأقصى – وهى الوحيدة التى ينتمى كافة أعضائها إلى الجنس نفسه – فيمكن أن يطلق عليها بحق اسم الحضارة الصينية، وهى تمتد كما رأينا إلى الهند الصينيـة وخاصة تونكينج وأنّام، ولكن سكان هذه المناطق من أصل صينى سواء بشكل نقى أو مختلط بعناصر معينة من الملايو، وليست سائدة فيها بحال. ولابد من تأكيد أن اللغة التراثية المرتبطة بتلك الحضارة هى اللغة الصينية المكتوبة،

وهى محصنّة من اختلافات لغة الحديث، وسواء أكانت تلك الاختلافات حادثة فى زمان أم مكان، فصينى من الشمال وآخر من الجنوب وثالث من أنّام قد لا يستطيعون التفاهم معا بالحديث، ولكن استخدام الحروف **الإيديوجرافية**[1] نفسها يرسى بينهم رابطة لا يشك الأوروبيون فى صلابتها.

أما اليابان التى أسقطناها من تصنيفنا العام، فهى ترتبط بالشرق الأقصى بالدرجة التى تأثرت فيها بالحضارة الصينية بالرغم من أن لها تراثها الخاص فى حضارة الشينتو، وهو تراث ذو طبيعة مختلفة تماما فى سماته عن الحضارة الصينية. وقد يكون من المثير أن نعلم المدى الذى نجحت به هذه العناصر التراثية فى الحفاظ على حضاراتها فى مواجهة التحديث، أى التغريب، والذى فرض على الشعب اليابانى من قبل حكامه، ولكن هذه مسألة خاصة لن نتوسع فى بحثها هنا.

ولنخرج لحظة إلى اتجاه آخر، فسوف يلاحظ القارئ أننا أهملنا ، عمدا فى مسحنا السابق، الحديث عن الحضارة التبتية، ذلك بالرغم من قيمتها التى لا يصح معها ذلك الإهمال، وبالأخص من المنظور الذى يهمنا، فهذه الحضارة متصلة فى أوجه معينة بالهند والصين[2]، فى حين أن لها بعض السمات التى تخصها تماما، ولن يمكن مناقشتها بشكل مثمر دون الدخول فى شروح سوف تخرجنا من سياقنا فى العمل الحالى.

ونظرا لما ذكرنا من تحفظات؛ فلن يكون أمامنا إلا اعتبار ثلاث حضارات شرقية تناظر التقسيم الجغرافى الذى أشرنا إليه سلفا، وهى الإسلامية والهندية والصينية. وحتى نبين المسائل الجوهرية التى تختلف فيها هذه الحضارات عن بعضها البعض دون الدخول فى تفاصيل، فأكثر الأمور فائدة هى أن نتناول المبادئ التى تعتمد عليها وحدة كل منها.

(١) تقال عن اللغات المكتوبة بالرسوم الدالة على المعانى الكلية المركبة مثل: اللغة المصرية القديمة واللغة الصينية الحية. (المترجم).

(٢) يغطى النفوذ الهندوسى فيها المجالات الفكرية بالكامل، بالإضافة إلى كافة العلوم والفنون المنبثقة منها، أما الإسهام الصينى فهو أكثر سطحية: إذ يؤثر فقط فى المؤسسات الاجتماعية وبعض الفنون إلى درجة بسيطة.

الباب الثانى

مبادئ وحدة الحضارات الشرقية

يكاد يستحيل فى الزمن الحالى أن نكتشف المبدأ الذى يوحّد الحضارة الغربية، ويمكن حتى القول بأن وحدتها تستقر بشكل طبيعى على بعض الميول المشتركة التى تضافرت لتكوين عقلية عامة، وهى وحدة حول الحقائق البسيطة، وتفتقد وحدة المبادئ، شأنها شأن الحضارة ذاتها. وقد كان هذا حالها منذ زمن انقطاع الصلة بالتراث المستمد من الدين، فى عصرى النهضة والإصلاح، والتى كانت منبع توحيد المبادئ الجوهرية التى نضعها فى اعتبارنا، وأسبغت على الحضارة الغربية فى العصر الوسيط سمتها المميزة كعالم المسيحية. ولم تستطع القدرات الفكرية الغربية أن تجد بديلا لهذا السمت، نظرا لمحدوية مجال نشاطها، ونعنى بهذا أن التراث لم يمكن فهمه إلا على أنه الدين، ذلك مع بعض استثناءات لن تتمكن من تعميم عقيدتها فى البيئة الحالية، أما الجنس الأوروبى فإن وحدته نسبية للغاية كما أشرنا، كما أنها غامضة بدرجة لاتسمح لها بأن تكون أساسا لحضارة. ومع الانقطاع عن الوحدة الأساسية لعالم المسيحية، أصبحت أوروبا فى خطر من احتمال ظهور عدة حضارات أوروبية، دون أية رابطة توحدها، والواقع أنه تكونت منذ تلك اللحظة -وبعد كثير من الصروف والجهود العشوائية - أنواع من الوحدات الثانوية، متشظية ومختزلة، مثلتها عدة شعوب مختلفة. وبالرغم من انحراف أوروبا العقلى ورغما عنها؛ فقد حافظت على آثار من القالب الوحيد الذى خبرته، ونهلت منه فى القرون السابقة، وقد كان النفوذ الذى أدى إلى التغير فاعلا فى كل مكان بطريقة مشابهة، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، حتى تكونت حضارة يشترك فيها الجميع بالرغم من الانقسامات بينها، ولكن هذه الحضارة الجديدة كانت مكرسة لنفى المبادئ ، نظرا لافتقارها إلى أى مبدأ مشروع فى أساسها،

وهذا ما حكم عليها بأن تكون حالة ميؤسا منها للانحطاط العقلى. ويمكن الدفع بأن هذا كان ثمنا للتقدم المادى الذى اندفع العالم الغربى نحوه، ونحوه فقط منذ ذلك الحين؛ حيث إن هناك عدة اتجاهات فى التطور لن تتصالح مع بعضها البعض، ولكننا نرى - على كل حال - أن ذلك الانحطاط كان ثمنا باهظا لذلك التقدم الذى يتباهون به.

والمسح المختصر التالى سوف يبين لماذا لن يحدث فى الشرق ما حدث للشعوب الأوروبية، والسبب هو أن تمايز الشعوب داخل الحضارات علامة على تفكك جزئى لغياب العنصر الذى يشكل الوحدة الأساسية بينها. ومفهوم الشعوب مفهوم حديث نسبيا حتى فى الغرب ذاته، وليس له مثيل فى الأزمنة السابقة، سواء أكان ذلك فى المدن اليونانية أم الامبراطورية الرومانية ، التى نشأت نتيجة امتدادات متتابعة للمدينة الأصلية، ولا هى حدثت فى امتدادها غير المباشر فى العصر الوسيط، كما لم تحدث أيضا فى نموذج الكونفدراليات القبلية، ولا فى الولايات التى انتظمتها هياكل فى النموذج الإقطاعى.

ومن ناحية أخرى فإن ما ذكرناه عن وحدة عالم المسيحية التراثى المفهوم؛ خاصة فى الصيغة الدينية، ينطبق أيضا على العالم الإسلامى. والإسلام أكثر الحضارات الشرقية اقترابا من الغرب، ويمكن وصفه بأنه يحتل مركزا وسيطا بين الشرق والغرب سواء من ناحية سماته المميزة أو موقعه الجغرافى، ثم إن تراثه يمكن أن يعتبر واقعا بين صيغتين متميزتين؛ إحداهما الصيغة الشرقية البحتة، والأخرى هى الصيغة الدينية، وهى مشتركة بين الإسلام و الحضارة الغربية، ثم إن اليهودية والمسيحية و الإسلام يبدون كفروع متكاملة لتراث واحد، يصعب خارج إطاره استخدام اصطلاح دين تماما، ذلك إذا كان المرء يرغب فى الحفاظ على معنى محدد ودقيق للكلمة، ولكن هذا الجانب الدينى فى الإسلام يعتبر المظهر البرّانى له فقط كما سوف نبين فيما بعد، وأيا كان الأمر فسوف نأخذ فى اعتبارنا الجانب الخارجى منه فقط مؤقتا، وسوف نجد أن النظام الإسلامى ككل قائم على تراث دينى، وليس حاله فى ذلك حال أوروبا اليوم، والتى تعتبر الدين عنصرا واحدا من عناصر النظام الاجتماعى؛ فالعكس هو الصحيح فى الإسلام؛ حيث النظام الاجتماعى بالكامل جزء جوهرى من الدين، ولا تنفصل عنه كافة التشريعات، حيث تجد فيه المبدأ والمبرر. وهذه النقطة - لسوء الحظ - لم تتجلَّ

للأوروبيين الذين اتصلوا بالشعوب الإسلامية، وقد أدى غياب ذلك المبدأ عنهم إلى ارتكاب أفظع الأخطاء السياسية، ولا ننوى أن نستطرد فى هذه الأمور، ونحن نذكرها فقط بشكل عابر، ولكننا يمكن أن نساهم هنا بملحوظتين إضافيتين: أولاهما أن مفهوم الخلافة، وهو الوحيد الذى يمكن أن يكون أساسا لأى اتحاد إسلامى بين الشعوب، لا يمكن أن يترجم إلى أية صورة من صور الحكومات الشعبية، وهو أيضا محسوب جيدا ليوقع الأوروبيين فى حيرة نظرا لاعتيادهم الفصل المطلق، أو حتى الصراع بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية؛ وثانيتهما إقامة مجموعات سياسية داخل الإسلام استغل فيها غرور وجهل بعض الشباب المسلم ؛ كما وصفوا أنفسهم للدعاية لحداثتهم ببساطة؛ بعد أن دُمرت تماما حاستهم التراثية فى الجامعات الغربية.

وهناك أمر آخر عن الإسلام لابد من ذكره هنا، ألا وهو وحدة اللغة التراثية، وقد قلنا سلفا إنها اللغة العربية، ولكن يجب أن نوضح أننا نعنى بذلك عربية القرآن، والتى تختلف عن العربية العامية بدرجة ما، حيث تمثل الأخرى بنية مختلفة وأجرومية مبسطة من الأولى. ونرى فى هذا اختلافا يذكرنا بعض الشىء بالفارق بين لغة الحديث ولغة الكتابة الصينيتين، ولغة القرآن فقط هى التى تتميز بالثبات المطلوب حتى تفعل فعلها كلغة تراثية، فى حين تذهب اللغة العامية العربية مذاهب شتى مع مرور الزمن وتغير المكان، شأن كافة اللغات، إلا أن هذه الاختلافات ليست بالاتساع الذى يفترضونه فى أوروبا، وتتصل بشكل رئيسى بطريقة النطق واستخدام بعض المصطلحات المتخصصة، وهى أمور ليست كافية للحكم عليها بتعدد اللغات؛ حيث إن كل الشعوب العربية قادرة على فهم بعضها البعض، وحتى من حيث اللغة العامية؛ فليس هناك إلا لغة واحدة تمتد من المغرب حتى الخليج الفارسى، وما يدعى باللغات العربية باختلافاتها الكبرى والصغرى، هى من اختراع المستشرقين. أما اللغة الفارسية فليس لها دور أساسى فى التراث الإسلامى، ولكنها استخدمت فى كثير من الأدبيات الصوفية، وهذا يمنحها – بلا شك – أهمية فكرية فى ذلك الجزء من الإسلام المنعزل فى أقصى الشرق.

وننتقل الآن إلى الحضارة الهندوسية لنجد أن وحدتها هى الأخرى من مستوى تراثى بحت ولا غير، والواقع أنها تنتمى إلى أجناس وأعراق مختلفة، وجميعها تنتمى بالتساوى إلى الهندوسية فى أوضح معانيها، باستثناء عدة عناصر معينة أخرى تنتمى

إلى الأجناس نفسها، أو على الأقل إلى بعضها البعض. وهناك من يدفعون بأن الحال لم يكن كذلك أول الأمر، لكن رأيهم لا يعتمد على أفضل من نظريتهم التى تفترض أنه كان هناك جنس آرى، وهو خيال بالغ الخصب عند المستشرقين؛ فالاصطلاح السنسكريتى آريا[1] الذى اشتق منه اسم هذا الجنس الافتراضى، لم يكن فى الحقيقة أكثر من صفة مقصورة على أعضاء الطبقات الثلاث الأولى بصرف النظر عن انتمائهم لذلك الجنس، وليس هذا على كل حال هو همنا فى السياق الحالى. والحقيقة أن مسألة الطبقات؛ شأنها شأن كثير من الأمور، قد ساء فهمها فى الغرب بإصرار، وليس من المستغرب أن يقع الغرب فى اضطراب من هذا النوع، ولكننا سوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد. وما يهمنا الآن هو أن نفهم أن وحدة الهندوس تقوم أساسا على الاعتراف بتراث معين، يحتضن بدوره النظام الاجتماعى ككل، ولكنه فى هذه الحالة تطبيق مباشر لوضع عارض، وقد ذكرنا هذا التحفظ الأخير لأن التراث موضوع البحث ليس دينيا بأى حال كما هو شأن التراث الإسلامى، ولكنه عقلى صرف، وميتافيزيقى بالضرورة. وما حدث من استقطاب أشرنا إليه فى الحديث عن الإسلام لا يوجد فى الهند. وهذا يعفينا فى الحالة الأخيرة من عقد مقارنات مع الغرب - كما ذكرنا - عن الصيغة المتدينة فى الإسلام، فليس أمامنا هنا إطلاقا ما يمكن أن يتشابه مع الأديان الغربية، ولن يعارض ذلك غير المراقبين السطحيين ليثبتوا جهلهم التام بصيغ الفكر الشرقى، وحيث إننا سوف نعالج حضارة الهند ببعض التفصيل فيما بعد، فلا داعى لمناقشة هذه النقطة أكثر من ذلك.

والحضارة الصينية - كما أشرنا - هى الوحيدة التى تعتمد وحدتها جوهريا وبطبيعتها على وحدة الجنس، وسماتها السائدة فى هذا تتضح فيما يسميه الصينيون جين "jen"، ويمكن ترجمتها - بدون كثير شطط - إلى تضامن الجنس. ويقصد بهذا التضامن معنى الدوام، ومعنى وجود المجتمع، ثم إنه يتوحد مع فكرة الحياة، التى هى تطبيق للمبدأ الميتافيزيقى السبب الأول لوجود الإنسان، وهى بدورها تشاكل الواقع الاجتماعى، وهذا يوفر للمؤسسات الصينية استقرارها الاستثنائى، وهذا المفهوم ذاته

(١) المختار أو الممتاز. (المترجم)

يوضح أيضا لماذا يعتمد مجمل الهيكل الاجتماعى على الأسرة، وهى النموذج الجوهرى للجنس، وقد وجد فى الغرب شيء من هذا القبيل فى إطار دولة المدينة، والتى كان عمادها الأسرة أيضا، وقد لعبت فيها عبادة السلف - وما تعنيه - دورا يصعب تقييمه اليوم، إلا أننا لا نعتقد أن الناس فى أى مكان آخر غير الصين، قد ذهبوا فى اتجاه وحدة الأسرة إلى الحد الذى يناقض كل أنواع الفردية، حتى إنها تجعل الحياة شبه مستحيلة لمن يجد نفسه معزولا عن أسرته بسواء أكان ذلك برضاه أم رغما عنه. وتلعب الأسرة فى الصين الدور الذى تقوم به الطبقات فى المجتمع الهندى، وتضاهى الطبقة من عدة مناح، ذلك بالرغم من أن مبادئها مختلفة. بالإضافة إلى ذلك؛ فإن الجانب الميتافيزيقى للتراث مفصول بحدة عما عداه، أى عن تطبيقاته على نظم الأمور النسبية، وبالرغم من أن هذا الفصل قد يكون عميقا، إلا أنه لا يبلغ مبلغ الانقطاع المطلق؛ حيث إن ذلك سوف يؤدى إلى حرمان الشكليات الخارجية من أى مبدأ حقيقى. وهذا ما يتضح بجلاء فى الغرب الحديث، حيث تقوم المؤسسات المدنية بعد أن أفرغت من تراثها، ولكنها استمرت حاملة معها بعض بقايا الماضى التى لم يعد يفهمها أحد، وأحيانا ما يمارسون طقوسا مهرجانية خالية من المعنى إلى درجة تصل بها إلى الخزعبلات.

وقد قلنا ما يكفى لإثبات أن وحدة كل من الحضارات الشرقية هى من نوع مختلف تماما عن الحضارة الغربية الحديث، وتعتمد على مبادئ أكثر عمقا بكثير، ولأنها أقل اعتمادا على العوارض التاريخية؛ فهى أنسب لضمان الثبات والاستمرار لتلك الحضارات.

الباب الثالث

ماذا نعنى بالتراث؟

لقد تحدثنا فى الصفحات السابقة عن التراث، عن النظريات التراثية، والمفاهيم التراثية، واللغة التراثية، ولم يكن ذلك مما يمكن اجتنابه حين حاولنا أن نصف السمات الجوهرية للفكر الشرقى فى صيغه المختلفة، ولكن ما هو التراث لو تحرينا الدقة؟ ولكى نتجنب أحد أبواب سوء الفهم المحتمل؛ فلنقل من البداية إننا لا نعنى بكلمة التراث ما يقصد بها تحديدا فى الفكر الدينى الغربى بمعنى التراث المتداول شفاهيا فقط، حينما يضعونه عكسا للنص المكتوب. ونحن من جانبنا نعتبر التراث كلا واحدا، سواء أكان مكتوبا أم شفاهيا، بالرغم من أنه غالبا -إن لم يكن دائما- ما يسبق التراث الشفاهى التراث المكتوب، سواء أكان تراثا دينيا أم غير ذلك. ولا غضاضة فى أن نستخدم اصطلاح التراث المكتوب، والذى سوف يبدو متناقضا لو أعطينا كلمة التراث معناها المتخصص الضيق، ثم إنه من ناحية الاشتقاق فإن كلمة التراث تعنى ببساطة "ما يخلفه المتوفى لورثته[1]"، ثم إننا نجد من الضرورى أن نضمنها معنى ثانويا مشتقا لاستكمال الصورة، وهو كل المؤسسات التى تعتمد مبادئها على النظرية التراثية ذاتها.

وإذا نحن نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، فإن التراث قد لا يتميز عن الحضارة، والتى تعنى عند بعض علماء الاجتماع "كل ما يشترك فيه جماعة من الناس من تقنيات ومؤسسات وعقائد فى فترة زمنية محددة[2]"، ولكن ماذا يساوى هذا التعريف بالضبط؟

(١) وسواء كان ذلك ممتلكات أو عادات أو أفكار. (المترجم)

(٢) E. Doutte, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Introduction, p 5.

الحقيقة أننا لا نعتقد أن الحضارة يمكن أن تشخّص بمعادلة من هذا النوع، والتى ستكون دائما، إما أكثر اتساعا أو أكثر ضيقا عن الجوانب المختلفة موضوع البحث، ناهيك عن مخاطرة حذف العناصر المشتركة بين جميع الحضارات، أو أن العناصر التى تنتمى إلى حضارة معينة هى فقط تلك التى سوف تكون محل الاعتبار. وهذا يعنى أن التعريف المذكور لا يأخذ فى حسبانه العناصر الفكرية الجوهرية التى توجد فى كل الحضارات؛ حيث إن ذلك أمر لا يصح اعتباره من قبيل التقنيات، والتى قيل لنا إنها "الممارسات المصممة لتعديل البيئة الطبيعية"، ومن ناحية أخرى فحين يتحدث هؤلاء العلماء عن العقائد، ويضيفون "أنها يجب أن تفهم بمعناها المعتاد"؛ فهم يشيرون إلى أمر يفترض وجود وجهة نظر دينية، وهو أمر قاصر على بعض حضارات، ولا يوجد فى أخرى. وقد أدت رغبتنا فى تجنب هذا النوع من سوء الفهم إلى أن نصف الحضارة ببساطة على أنها "مجمل المنتجات وطرق التعبير الناتجة عن نظرة عقلية معينة يتصف بها جماعة من الناس"، وهكذا نتمكن من معالجة كل حالة على حدة فيما يتصل بالعناصر التى تكونها.

إلا أنه يظل صحيحا فيما يتصل بالشرق أن ربط التراث بالحضارة ككل هو أمر له ما يبرره. فكل حضارة شرقية فى مجملها تراثية بالضرورة، كما يستنتج مباشرة من التفسير المذكور فى الباب السابق. أما الحضارة الغربية فنحن نرى أنها خلو من أية سمات تراثية، فيما عدا العنصر الدينى الذى احتفظ بهذه السمات. ولكى نعتبر المؤسسات الاجتماعية مؤسسات تراثية، فلا بد لها من أن تخضع فعلا لنظرية تراثية، سواء أكانت ميتافيزيقية أم دينية أم من أى نوع آخر. وبطريقة أخرى؛ نستطيع أن نقول: إن المؤسسات تجد مبرر وجودها الأسمى فى اعتمادها الواعى المباشر على نظريات، وذلك حسب طبيعة النظريات الأصلية، والتى تنتمى إلى مستوى عقلى خالص، إما فى حالة نقية، كما هو حال النظريات الميتافيزيقية البحتة، أو مختلطة بعدة عناصر مغايرة كما فى حالة المؤسسات الدينية أو فى أية صيغة أخرى تستطيع النظرية التراثية أن تتقمصها.

وقد رأينا أن التراث فى الإسلام عاش فى ظل صيغتين مختلفتين: إحداهما دينية، وهى الصيغة التى يعتمد عليها هيكل المؤسسات الاجتماعية، بينما الأخرى شرقية نقية

و ميتافيزيقية صرف. وقد حدث فى أوروبا - بقدرٍ ما - أمر له الطبيعة نفسها فى النظريات المدرسية الذى ساعد النفوذ العربى على بلورتها إلى درجة كبيرة، ولكن حتى لاندفع بالتشاكل بعيدا عن غرضنا، لابد من إضافة أن ما هو ميتافيزيقى لم يُعرّف بشكل واضح أبدا حتى يتميز عن الفكر اللاهوتى، أى من ناحية تطبيقه الخاص على الصيغة الدينية للفكر، ثم إن الشطر الميتافيزيقى الأصلى الذى يوجد فى هذه الصيغة ناقص، ويبقى معرّضا للقصور الكامن فى كل الفكر الغربى، ومما لاشك فيه أن هذين النقصين يجب أن يعتبرا نتيجة الإرث المشترك للعقليات اليهودية واليونانية.

أما فى الهند، فنجد أنفسنا فى حضرة تراث ميتافيزيقى نقى الجوهر، يرتبط به كثير من الامتدادات التى تعتمد عليه، والتطبيقات المختلفة التى تنمو منه، سواء كفروع ثانوية من النظرية ذاتها -مثل ما يتصل بالصورة الكونية، أو بالنظام الاجتماعى، والذى تحكمه التشاكلات التى تربط الوجود الكونى بالوجود الإنسانى. وهذه حقيقة تتضح فى الهند بصورة أجلى من التراث الإسلامى، وذلك يرجع إلى غياب المنظور الدينى فى الأولى، ووجود بعض العناصر المجاوزة للعقل، التى يمثلها الدين بالضرورة فى الثانية، بالإضافة إلى الخضوع المطلق للنظم المختلفة والخاصة التى تنتسب إلى الميتافيزيقا، أى تتعلق نسبيا بعالم الحقائق الكونية.

ويسمح لنا الفصل الحاد الذى تحدثنا عنه سلفا فى الصين (فصل الجانب الميتافيزيقى للتراث عن تطبيقاته) بملاحظة التراث الميتافيزيقى من ناحية، والتراث الاجتماعى من ناحية أخرى، ويبدوان من النظرة الأولى متميزين أحدهما عن الآخر، والحق أنهما كذلك، وهما حتى مستقلين نسبيا أحدهما عن الآخر؛ حيث إن التراث الميتافيزيقى قد ظل دائما مسئولية نخبة فكرية من واقع طبيعته، أما التراث الاجتماعى، ومن واقع طبيعته هو الآخر، فقد فرض نفسه على الجميع بلا تفرقة، وطالبهم بالمشاركة الفعالة بالتساوى. ومن المهم أن نتذكر أن التراث الميتافيزيقى الذى تمثله الطاوية قد نبع من تراث أقدم تبلور فى كتاب يى كنج[1] ، ومنه انبثقت المؤسسات الاجتماعية المعروفة باسم الكونفوشية بشكل أقل مباشرة، وكتطبيق على ظروف عرضية. وهكذا تم

(١) كتاب التحولات -(المترجم)

الحفاظ على الاستمرارية بين الجانبين الرئيسيين من حضارة الشرق الأقصى، واتضحت العلاقة الحقيقية بينهما، ولكن الاستمرارية كانت ستنقطع لا محالة، لولا ما أمكن من تتبع أصولهما حتى منبعهما المشترك، أى أن ذلك التراث السحيق القدم قد ثبت فى الكتابة الإيديوجرافية ، وحافظوا عليه طيلة ما يقرب من خمسين قرناً من الزمان.

ولابد الآن من متابعة هذا المسح العام ببعض الاعتبارات التفصيلية عن مكونات ذلك التراث الخاص الذى يعرف بالدين، كما يلزم أن نشرح أيضا كيف أن الفكر الميتافيزيقى الصرف يجب أن يتميز عن الفكر اللاهوتى، أى عن المفاهيم التى تخص الصيغة الدينية، ثم كيف يختلف عن الفكر الفلسفى بالمعنى الغربى للكلمة. وسوف نكتشف من هذه الفروق الأساسية، السمات العامة لصيغ الفكر الشرقى، وتباينها عن المفاهيم العقلية – أو بالأحرى شبه العقلية – السائدة فى العالم الغربى.

الباب الرابع

التراث والدين

يبدو أنه من الصعب الوصول إلى اتفاق على تعريف دقيق مضبوط للدين وعناصره الأساسية واشتقاقه، وبالرغم من أن هذه الأمور عادة ما تكون بالغة القيمة - في شأن كهذا - فإنها لا تساعد كثيرا في هذه الحالة، والإشارات المتحصلة منها مبهمة للغاية. وكلمة الدين تعني من حيث اشتقاقها ما يربط[1]، ولكن هل يؤخذ هذا المعنى على أنه ما يربط الإنسان بمبدأ أعلى، أم ما يربط الإنسان بالإنسان؟ وإذا نحن وضعنا في اعتبارنا العصر اليوناني الروماني حيث جاءت كلمة دين إلينا بالرغم من أنها لاتمثل كل ما تعنيه هذه الكلمة حاليا، فقد كانت تعني كلا الأمرين المذكورين، ولكن المعنى الثاني قد لعب دورا أكثر أهمية. والواقع أن الدين، أو ما عرف بهذا الاسم في ذلك الزمان، كان ملتحما بشكل لا ينفصم في هيكل المؤسسات، والتي كان "الاعتراف بآلهة المدينة" وطاعة القوانين المفروضة للشعائر قد لعب كل منهما دورا مهما في تحديد مدلوله، وأمدت الناس بضمان للاستقرار، وكان هذا هو ما أسبغ على هذه المؤسسات سمات تراثية. ومنذ ذلك الحين - وطوال الحقبة الكلاسيكية - لم يعن الناس بالانتباه تماما إلى المبدأ العقلي الذي يقوم عليه تراثهم، وفي هذا الأمر يظهر أحد الأعراض التي تدل على العجز عن فهم الميتافيزيقا بين الغربيين، وهو عجز يصيب الفكر بالتشوش بنتائجه المدمرة. وقد فقدت الطقوس والرموز التي ورثها اليونانيون من تراث سحيق القدم - أصبح الآن منسيا - معناها الدقيق، وقد لعب خيال هذا الشعب الفنان بحرية،

(١) يتناول هذا الباب معنى الدين واشتقاقه في اللغات اللاتينية الأصل وليس العربية -(المترجم).

من خلال أوهام شعرائه الفردية، على طمس هذه الرموز بحجاب لا يتزحزح، ولهذا أعلن الفلاسفة على لسان أفلاطون من أنهم لا يستطيعون تفسير أقدم المتون التى آلت إليهم عن طبيعة الرموز. وهكذا انحطت الرموز إلى مجرد تشبيهات، ثم إن ميولهم التي لا تقهر فى أنسنة آلهتهم (أى صبغهم بصبغة إنسانية)، حولت هذه الآلهة إلى أساطير يستطيع كل امرئ أن يفسرها كما شاء، طالما استمر فى ممارسة السلوك التقليدى الثابت فى القوانين.

وفى ظل هذه الأحوال لم يكن من السهل أن يعيش أى تراث، فيما عدا الشكليات التى غدت أكثر سطحية كلما ازداد افتقارها إلى المعنى، حتى فى نظر أولئك القائمين على الحفاظ عليها حسب القوانين الموضوعة، وهكذا لم يعد الدين قادرا إلا على أن يكون أمرا اجتماعيا، بعد أن أهدر معناه العميق. وهذا يفسر لماذا كان على الرجل أن يغير دينه كلما غير مدينته، وكان يفعل ذلك دون أى إحساس بالتحريم، فقد كان عليه أن يتبنى عادات القوم الذين سوف يستقر معهم، ويطيع قوانينهم، ومن بين هذه القوانين، كان الدين قانونا مستقرا، مثله فى ذلك مثل القوانين الحكومية والقضائية والعسكرية وباقى المؤسسات الاجتماعية. وبالإضافة إلى هذا المفهوم عن الدين كرابطة اجتماعية بين سكان المدينة نفسها، كان هناك دين أكثر عمومية ينأى عن الاختلافات المحلية، وتشترك فيه كل الشعوب اليونانية، ليمدهم بالصلة الوحيدة الفعالة، ولم يكن هذا المفهوم مناظرا لدين الدولة بالمعنى الذى فسر به فى تاريخ لاحق، وكان يشير إلى علاقة واضحة بالفكرة الأخيرة، أى ما يربط الإنسان بالإنسان، وكان مقدرا له حتى أن يسهم فى تشكيلها.

وقد فشا بين الرومان ما أصاب اليونانيين بفارق واحد هو أن عدم فهمهم للأشكال الرمزية التى استعاروها من تراث الإتروسكيين والشعوب الأخرى، لم تنشأ من ميول جمالية تجتاح عالم الفكر، حتى مع أولئك الذين كانوا على صلة وثيقة به، ولكنها كانت نتيجة عجز كامل عن القيام بأى جهد على المستوى العقلى. وقد أدى هذا العجز المتجذر فى العقلية الرومانية إلى أن تلتفت كلية نحو الأمور العملية بشكل واضح مُعترف به، وبحيث أصبح من الضرورى أن نعالجه هنا، وقد أثر النفوذ اليونانى عليه فيما بعد، ولكنه لم يستطع أن يعالج منه إلا النذر اليسير. ففى روما أيضا احتلت آلهة

المدينة المركز الرئيسى للعبادة العامة، وهو اعتقاد انطبع على اعتقاد الأسرة التى دائما ما وُجدت معه جنبا إلى جنب، ولكن دون أى فهم لمغزاه العميق، ثم إن آلهة المدينة قد أصبحت آلهة الإمبراطورية، نتيجة امتدادات إقليمية متتابعة. ومن الواضح أن اعتقاد الأباطرة هذا - على سبيل المثال - قابل للتطبيق على النظام الاجتماعى فقط، ونحن نعلم أن المسيحية قد اضطهدت فى الوقت الذى انضوت فيه كثير من العناصر الأخرى فى الدين الرومانى دون صعوبة تذكر، وذلك لأن المسيحية وحدها هى التى تضمنت رفضا لآلهة الإمبراطورية سواء فى الممارسة أو فى النظرية، وضربت فى جذور المؤسسات القائمة. ولم يكن هذا الاضطهاد ليصبح محتوما لو أن نطاق الطقوس الاجتماعية كان معرّفا بوضوح، ولكنه كان حتميا نتيجة الاضطرابات المختلفة التى فشت فى معظم المجالات، وقد نشأت هذه الاضطرابات من عناصر تضمنتها تلك الطقوس، والتى جاء بعضها من مصادر بعيدة للغاية، وأضفت على الطقوس سمات الخزعبلات باستخدام المعنى الكامل للاصطلاح الذى سبق لنا ذكره.

وغرضنا من هذه الحواشى لم يكن مجرد بيان مفهوم الدين فى الحضارة اليونانية الرومانية، والذى يبدو فى حد ذاته موضوعا جانبيا إلى حد ما، ولكننا رغبنا فى أن نبين مدى عمق اختلاف هذا المفهوم عن المفهوم السائد حاليا فى الحضارة الغربية بالرغم من هويّة التعبير المستخدم فى الحالتين. ويمكن القول بأن التراث المسيحى - أو بالأحرى اليهودى المسيحى - حين تبنى كلمة الدين مع أصولها اللاتينية التى اشتقت منها، قد أضفى عليها معنى جديدا تماما، وهناك أمثلة أخرى على تغيرات فى المعنى من هذا النوع، وأحد هذه الأمثلة كلمة الخلق التى سوف نشير إليها فيما بعد. والفكرة التى سادت منذ ذلك الوقت هى الصلة بمبدأ أعلى، وليست مجرد الرابطة الاجتماعية، بالرغم من أن الفكرة الثانية قد استمرت موجودة إلى حد ما، إلا أن رتبتها قد اختزلت إلى أهمية ثانوية. وحتى الآن فإن ما ذكرنا لا يعدو أن يكون تقريبا أوليا كى نحدد المعنى المضبوط للدين حسب مفهومه السائد حاليا، والذى سوف نقصده ابتداء من هذه النقطة وفيما يلى، ولن تكون المرجعية فيه بالتأكيد للاشتقاق اللغوى؛ حيث إن الاستعمال العام قد ترك الأصول اللغوية مهجورة تماما، وهى مجرد فحص مباشر لما هو موجود بالفعل، حيث يجب جمع كافة المعلومات المتعلقة بالمسألة.

ويجب التنويه فى البداية إلى أن معظم التعاريف، أو بالأحرى محاولات التعريف التى طرأت على كلمة الدين تعانى من عيب عام فى انطباقها على أمور ذات طبائع مختلفة، وبعضها لا يتسم بأية صفة دينية. فعلى سبيل المثال خرج علينا بعض علماء الاجتماع الذين يدعون أن "ما يميز الظاهرة الدينية هو قوة قهرها[(١)]". ويمكن أن نشير إلى أن السمة القهرية تلك لا تنتمى إلى أى من المؤسسات الدينية، ويجوز أن تتراوح فى الحدّة سواء أكان ذلك من ناحية الشعائر والعقائد فى الدين نفسه، أم بين دين وآخر، ولكن حتى لو سلمنا جدلا بأن هذه الصفة تكاد أن تكون مشتركة بين الظواهر الدينية، فليست خاصية فى الدين، والمنطق الأولى يعلمنا أن التعريف "يجب أن يشتمل على كلية الشىء المعرَّف"، كما أنه أيضا "يجب ألا يشتمل إلا على الشىء المعرَّف". والواقع أن القهر المفروض من قبل أية سلطة أو قوة من نوع أو آخر هو عنصر يوجد أينما وجدت المؤسسات الاجتماعية، وعلى سبيل المثال: فهل هناك أمر يفرض نفسه بالقوة التى تفرض بها فكرة القانون نفسها؟ وسواء أكان التشريع مرتبطا مباشرة بالدين كما فى الإسلام، أم كان على العكس منفصلا ومستقلا عنه كما فى الدول الأوروبية المعاصرة، فما زال للقانون قوته القاهرة، ولازال عليه أن يقهر؛ لأنه جانب لا يستغنى عنه فى أى شكل من أشكال المؤسسات الاجتماعية، ولكن من ذا الذى يستطيع أن يصرح جديا بأن المؤسسة القضائية فى أوروبا الحديثة ماتزال تشوبها سمات دينية؟ ولا شك أن هذا اقتراح سخيف، وإذا كنا قد أعطيناه اهتماما بأكثر مما يستحق فذلك لأننا نناقش الآن نظريات معينة قد اتخذت فى بعض الدوائر وجودا متضخما كما أنه ليس صحيحا. وليس فى المجتمعات التى يطلق عليها - بشكل تقليدى - بدائية، وهى تسمية خطأ فى رأينا؛ لأن "كافة الظواهر الاجتماعية تنهل من ذات السمات المُحَددَة بدرجة صَغُرت أو كَبُرت"، وهى ملحوظة تهيمن على علمائنا الاجتماعيين حين يتحدثون عما يسمونه مجتمعات بدائية، ويُغرمون بالدفع بها كبرهان (خاصة لصعوبة إثباتها) لتأكيد أن "الدين فيها يتضمن كل شىء ما لم يفضل المرء أن يقول إنه غير موجود[(٢)]". والواقع أن البديل الثانى هو الذى يبدو لنا صحيحا، ولكنهم

(١) E. Durkhiem, De la définition des phénomenes religieux.

(٢) E. Doutte, Magie et religion dan l'Afrique du Nord, Introduction, p. 7.

يسارعون بإضافة "...ذلك إذا كان المرء مستعدا أن يعتبر أن الدين هو وظيفة خاصة"، ولكن إذا لم يكن الدين وظيفة خاصة فليس بدين على الإطلاق فى نظرهم.

ولم نفرغ بعد من عرض أوهام الاجتماعيين؛ فهناك نظرية محببة إليهم تقول إن الدين يتميز بالضرورة بوجود عنصر شعائرى، وهذا يعنى أنه أينما وجدت الشعائر من أى نوع؛ فعلى المرء أن يدرك أنه فى حضرة ظاهرة دينية. صحيح أن كل الأديان لها شعائر، ولكن هذا العنصر لا يكفى وحده لتمييز الدين، والتعريف المقترح فى هذه الحالة مثل سابقه فضفاض للغاية، حيث توجد شعائر من أكثر من نوع وليست دينية بأية درجة.

ففى المقام الأول؛ هناك شعائر تنهل من سمات اجتماعية، ولها شخصية مدنية. وهذه هى حالة الحضارة اليونانية الرومانية، لولا الاضطرابات التى ذكرناها سلفا، وهى الحال أيضا فى الصين؛ حيث لم يحدث اضطرابات من ذلك النوع، وحيث تعتبر الاحتفالات الكونفوشية شعائر اجتماعية خالية من أية سمات دينية، وهذه هى السمة التى تجعلها مسموحا بها رسميا، وهو أمر يستحيل حدوثه فى الصين تحت أى ظروف أخرى. وقد كان هذا أمرا مفهوما لدى الجيزويت الذين استقروا فى الصين فى القرن السابع عشر، والذين لم يشعروا بأى تناقض حينما اشتركوا فى هذه الاحتفالات، بدعوى أنها لم تكن تعنى شيئا يخرج عن نطاق المسيحية، وقد كانوا بالتأكيد مصيبين فى هذا الرأى؛ حيث إن الكونفوشية تتخذ موقفا خارج إطار الدين تماما، وتهتم فقط بالأمور التى يقبلها كافة أعضاء المجتمع دون تمييز بشكل طبيعى، وهى لهذا تتصالح مع أى دين كان، كما تتصالح أيضا مع غياب الدين تماما. واجتماعيو اليوم يقعون فى الخطأ نفسه الذى وقع فيه أسلافهم معارضو الجيزويت، والذين اتهموهم بالخضوع لمارسات دينية غريبة على المسيحية، بعد أن لاحظوا اشتراكهم فى الشعائر، فكان من الطبيعى أن يعتقدوا أن هذه الشعائر ذات طبيعة دينية، مثل تلك التى تعودوا عليها فى البيئة الأوروبية.

وتمدنا حضارة الشرق الأقصى أيضا بأمثلة من الشعائر اللادينية من نوع آخر تماما؛ فالطاوية - كما ذكرنا - نظرية ميتافيزيقية بحتة، ولها شعائر تخصها،

وهذا يعنى أن هناك شعائر ذات غرض ميتافيزيقى بالضرورة، مهما كان ذلك غريبا على الغربيين. وحيث إننا لا نرغب فى التمسك بهذه النقطة حاليا، فسوف نضيف ببساطة دون الذهاب بعيدا إلى الهند أو الصين، أن مثل هذه الشعائر توجد فى بعض فروع الإسلام، ذلك بالرغم من أن التراث الإسلامى كتاب مغلق أمام الأوروبيين، شأنه شأن باقى التراث الشرقى، وذلك راجع إلى خطأ الأوروبيين فى المقام الأول. وعلى العموم يمكن أن يغتفر لهؤلاء الاجتماعيين خطؤهم؛ حيث إنهم خُدعوا فى الأمور التى كانت غريبة عليهم تماما، وقد يعتقدون بشىء من التعقل أن كل الشعائر دينية فى جوهرها، ولو أن العالم الغربى ذاته لا يقدم أمثلة غير شعائر من هذا النوع، ولكن بالرغم من أننا لا نقترح البحث فى طبائعهم هنا، فمن المشروع أن نتساءل – على سبيل المثال – عما إذا كانت الشعائر الماسونية لها سمات دينية من أى نوع كان، ذلك بالرغم من كونها شعائر؟

وسوف ننتهز الفرصة ونحن نفحص هذه المسألة كى نشير إلى أن غياب المنظور الدينى بالكامل بين الصينيين كان مصدرا لسوء فهم آخر، وهو عكس سوء الفهم السابق، ويرجع فى هذه الحالة إلى سوء فهم متبادل من ناحية الصينيين أنفسهم. فالصينى الذى يشعر باحترام عميق – أو فلتقل احترام طبيعى – لكل ما ينتمى للتراث عموما، هو دائما على استعداد، عندما ينتقل إلى بيئة أجنبية لتبنى كل ما يعتقد أنه عنصر من تراثها، وحيث إن الدين فقط هو الذى يتمتع بهذه الصفة فى الغرب، فقد يتبناه بطريقة سطحية ومؤقتة. وحين يعود إلى بلاده التى لم تَنْبَتّ صلته بها أبدا؛ حيث إن تضامن الجنس أقوى من قدرته على الانفصال، فسوف يتوقف عن إزعاج قريحته – بأية درجة – بالدين أو التراث الذى اتبعه بشكل مؤقت، والسبب هو أنه لا يمكن أن يستوعب دين الآخرين بهذه الطريقة؛ حيث إن فكرة الدين ذاتها غريبة عن عقليته، ثم إنه لن يجد فى الغرب شيئا له طبيعة ميتافيزيقية بأية درجة، فلا مناص من أن يعتبر أن الدين هو المناظر الطبيعى لتراث اجتماعى على الطراز الكونفوشى. وسوف يكون الأوروبيون مخطئين تماما حين يعتبرون سلوكه هذا من قبيل النفاق كما يحدث فى بعض الأحيان؛ إذ إن الصينى بطبعه مجامل، ومن قبيل حسن الأدب – عنده – أن يتسق كلما أمكن مع عادات البلد الذى يعيش فيه، وقد كان جيزويت القرن السابع عشر على

حق حينما اتخذوا موقعا رسميا فى مجلس العلماء[1] أثناء إقامتهم فى الصين، وقدموا للأسلاف والحكماء طقوس التكريم التى يستحقونها.

وهناك حقيقة مثيرة أخرى من المستوى الفكرى نفسه نلاحظها فى حالة اليابان، فتراث الشينتو له الطبيعة نفسها، ويلعب الدور نفسه الذى تقوم به الكونفوشية فى الصين، وبالرغم من أن لهذا التراث بعض السمات التى لم تعرَّف بوضوح، إلا أنه أساسا مؤسسة احتفالية للدولة ووزرائها، الذين لا يعتبرون كهنة بأية درجة، وهم أحرار فى اعتناق الدين الذى يناسبهم، أو فى عدم اعتناق أى دين على الإطلاق. ونتذكر فقرة وردت فى دليل للتاريخ الدينى تضمنت مقولة لافتة عن أن "اليابان شأنها شأن الصين، حيث لا يجُبّ الإيمان بديانة ما، الإيمان بغيرها[2]". وفى الواقع أن النظريات المختلفة يمكن أن تتفق إحداها مع الأخرى، بشرط ألا يغطيا المساحة نفسها، وهو ما ينطبق على هذه الحالة، وهذا كاف لإثبات أنها ليست مسألة دين. وبعيدا عن استيراد نظريات أجنبية لا يمكن أن يكون لها نفوذ عميق أو ممتد، فإن المنظور الدينى غير معروف لليابانيين ولا للصينيين، وهذه إحدى السمات القليلة المشتركة بينهما.

ونحن لم نتعامل حتى الآن إلا مع الجوانب السلبية لمسألتنا الأصلية، وقد أشرنا - بشكل رئيسى - إلى عدم كفاءة بعض التعريفات، وهو أمر يهبط بها إلى درجة الزيف الصرف، والآن علينا أن نسهم بتعريف يكون على الأقل إيجابيا للعناصر التى يمكن أن تُكَوِّن الدين؛ فيمكن القول إن الدين يتضمن بالضرورة ثلاثة عناصر تنتمى إلى نظم مختلفة وهى: العقيدة، والقانون الأخلاقى، والعبادة، وحينما ينتقص أحدها فلا مجال للقول بأن هناك دينا بمعنى الكلمة. وسوف نضيف أن العنصر الأول هو الجزء العقلى من الدين، والثانى هو الجزء الاجتماعى، والثالث عنصر شعائرى يشترك فى كلتا الوظيفتين، ولكن هذا يستلزم إسهابا فى الشرح.

إن كلمة عقيدة تنطبق تماما على النظرية الدينية، وبدون الخوض كثيرا فى السمات الخاصة لهذه النظرية، نستطيع القول إنه بالرغم من كونها فكرية فيما يتصل

(١) Literati

(٢) Cristus, Ch. V, p.198

بمغزاها العميق، فهى لا تنتمى إلى المستوى العقلى؛ حيث إنها لو كانت كذلك فلن تصبح دينية بل ميتافيزيقية. وينبنى على ذلك أنها عندما اتخذت الشكل الخاص الذى يتسق مع وجهة نظرها؛ فلابد لها أن تخضع لعناصر فوق_فكرية، تنتمى فى معظمها للمستوى الوجدانى، وكلمة المعتقدات التى تستخدم للتعبير عن المفاهيم الدينية توضح هذه الطبيعة؛ حيث إنها - فى أكثر معانيها دقة - تعبر عن حالة نفسية أولية، باعتبارها انعكاسا لليقين، والذى هو حالة فكرية صرفة، وهى ظاهرة تلعب فيها العواطف دورا جوهريا، وتعنى نوعا من التعلق أو التعاطف مع فكرة، بالإضافة إلى أنها تفترض أن تلك الفكرة فى حد ذاتها قد فهمت بمسحة واضحة من الوجدانية. وبالرغم من أن العامل الوجدانى ثانوى فيما يتصل بالنظرية، فإنه يصبح سائدا، وبشكل مبالغ فيه. أما فى الأخلاق التى تعتمد فى مبادئها الأساسية على العقيدة، فإنها تأكيد نظرى لها، وهذا هو الجانب الأخلاقى من الدين، وله مبرر لا يمكن أن يكون إلا اجتماعيا بحتا ويمكن أن يعتبر نوعا من التشريع، وهو البعد الذى يبقى فى نطاق الدين بمجرد تحرر المؤسسات المدنية منه.

وأخيرا نصل إلى العبادة، وهى تمثل الشعائر أو أشكال التعبد، ولها سمة فكرية من حيث رمزيتها وتعبيرها المقبول عن النظرية، كما أن لها سمة اجتماعية باعتبارها ممارسات تستلزم اشتراك كافة أعضاء المجتمع الدينى فيها، وبطريقة ملزمة. وكلمة عبادة يجب أن تقتصر على الشعائر الدينية فقط، إلا أنها فى الممارسة الواقعية، كثيرا ما تستخدم للتعبير عن شعائر قد لاتكون كذلك، مثل الشعائر الاجتماعية الصرف، ولو أن هذا عادة ما يستخدم على سبيل الإساءة؛ مثلما يتحدث الناس عن عبادة السلف فى الصين. ويجب مراعاة أن الدين الذى تسود فيه العناصر الاجتماعية والوجدانية على العناصر الفكرية، تُختزل العقيدة والعبادة فيه أكثر فأكثر حتى ينحط ذلك الدين إلى نوع من ادعاء الأخلاقية البحت، كما هو الحال فى البروتستانتية، وقد وصلت إلى مداها فى أيامنا هذه إلى ليبرالية بروتستانتية، وما بقى منها لم يعد دينا بالمرة؛ حيث إنها احتفظت بواحد فقط من العوامل الضرورية، ولم تعد إلا نوعا من الفكر الفلسفى المتخصص. ويجب أن نشير إلى أن الأخلاق يمكن أن تُفهم بطريقتين مختلفتين: الأولى حسب الصيغة الدينية حيث ترتبط بالعقيدة وتخضع لها من حيث المبدأ، والثانية أن

ترتبط بالصيغة الفلسفية حيث تعامَل مستقلة فى حد ذاتها، وسوف نعود إلى هذه النقطة الأخيرة فيما بعد.

وسوف يتضح الآن - السبب الذى ذكرنا من أجله سلفا - أن اصطلاح الدين من الصعب أن ينطبق على ما يخرج عن المجموعة التى تشكلها اليهودية والمسيحية والإسلام، والتى تثبت الأصل اليهودى لهذا المصطلح، الذى يعبر عن مفهوم الدين حاليا. والسبب هو أنه لا توجد حالات أخرى من المفاهيم التراثية تلتحم فيها العناصر الثلاثة التى وصفناها، فنحن نجد فى الصين وجهتى النظر الفكرية والاجتماعية، ويمثلهما هيكلان متميزان من التراث، فى حين أن المنظور الأخلاقى غائب تماما حتى عن التراث الاجتماعى، ثم إنه يغيب أيضا فى الهند، وإذا لم يكن التشريع فى هذه الحالة دينيا كما فى الإسلام، فذلك لغياب العنصر الوجدانى الذى يستطيع وحده أن يضفى سمات خاصة على صيغة القانون الأخلاقى، أما بالنسبة للنظرية، فهى فكرية صرف، أى ميتافيزيقية دون أية آثار من المستوى الوجدانى اللازم لإضفاء صفة العقيدة الدينية عليها، وبدونها يصبح الارتباط بقانون أخلاقى لمبدأ نظرى أمرا غير وارد.

وهكذا نرى أن المنظور الأخلاقى والدينى يعنيان بالضرورة وجود عنصر وجدانى، وهو أمر بالغ التطور لدى الغربيين على حساب العنصر العقلى. ونحن إذن نتناول أمرا هو فى الحقيقة خاص بالغربيين كما يرتبط به المسلمون أيضا، ولكن بفارق عظيم هو أنه فى حالتهم تبقى الأخلاق فى المرتبة الثانوية التى يجدر بها أن تنتمى إليها، ولم يحدث أن اعتبروها موجودة من أجلهم فقط. وهذا صحيح بصرف النظر عن الجانب فوق_الدينى فى النظرية الإسلامية؛ فالعقلية الإسلامية غير قادرة على قبول فكرة الأخلاقية المستقلة، أى الفلسفة الأخلاقية، وهى فكرة سبق وجودها لدى اليونانيين والرومان، وقد أصبحت مرة أخرى مقبولة فى الغرب فى أيامنا هذه.

وهناك ملحوظة أخيرة لازمة هنا؛ فنحن لا نقبل - بأية درجة - الاعتراف بالرأى الذى يقول به علماء الاجتماع بأن الدين - ببساطة - هو حقيقة اجتماعية بحتة، ولكننا نقول إنه يحتوى على عناصر مكونة له، تنتمى إلى النظام الاجتماعى، وهذا ليس الشىء نفسه على الإطلاق؛ حيث إن تلك العناصر ذات مرتبة ثانوية بالنسبة للنظرية، وبالتالى

فهى تنتمى إلى نظام مختلف، وبالرغم من أن الدين اجتماعى من أحد جوانبه؛ فإنه أكبر من ذلك بكثير. وبالإضافة إلى ذلك، فهناك حالات من الممارسة ينتمى فيها كل ما يرتبط بالنظام الاجتماعى بالدين، ويعتمد عليه، وهذه هى الحالة فى الإسلام كما سبق أن نوهنا، كما أنها كذلك فى اليهودية حيث التشريع دينى بالضرورة، ولكن بفارق أساسى هو أن ذلك التشريع يخص فقط جماعة مخصوصة، ويصح الأمر نفسه فى واحد من المفاهيم عن المسيحية، ذلك الذى يمكن أن يسمى متكاملا، والذى تحقق فيما سبق بشكل فعال.

ورأىُ الاجتماعيين يناظر الحالة الحاضرة فى أوروبا، وهو تجاهل كل الاعتبارات التى تتصل بالنظريات التى فقدت أهميتها بين الشعوب البروتستانتية، ومن الغريب أن هذه النظرية قد استخدمت لتبرير مفهوم دين الدولة، أى دين أصبح بشكل شبه تام مجرد مؤسسة من مؤسسات الدولة، وهو بالتالى فى خطر من الانقلاب إلى أداة سياسية. وهذا المفهوم يعود بنا بشكل ما إلى الدين اليونانى الرومانى حسب الوصف الذى أوردناه سلفا. وهذه الفكرة على النقيض التام لفكرة العالم المسيحى، والتى هى فكرة سابقة على تكون الشعوب، ولا يمكن لها أن تستمر فى الوجود، أو أن يعاد تأسيسها، سوى بشرط أن تكون بالضرورة فوق_وطنية، ومن ناحية أخرى فإن دين الدولة يعتبر دائما وطنيا، سواء أكان مستقلا أم كان يعترف بالصلة مع مؤسسات شبيهة عن طريق رابطة فيدرالية، وهى على أية حال سوف تتخلى عن كثير من سلطانها للسلطة الأكبر. وأول هذين المفهومين وهو عالم المسيحية مرتبط أساسا بالكاثوليكية، من واقع اشتقاق الكلمة، والمفهوم الثانى – وهو دين الدولة – يجد ما يجسده منطقيا: إما فى النزعة الغالية (الانتماء إلى جنس الغاليين) على طريقة لويس الرابع عشر، أو فى الإنجيلية وبعض أشكال الدين البروتستانتى، والتى لا ترى جميعها فى ذلك الانحطاط ما يشين. وفى الختام نضيف إلى ذلك أن الأولى من بين هذين الطريقتين الغربيتين فى تفهم الدين قادرة على تحقيق الشروط اللازمة لتراث حقيقى كما يفهمه العقل الشرقى، لو أنها اتخذت السمات الخاصة التى تنتمى إلى الصيغة الدينية محل الاعتبار.

الباب الخامس

الخصائص الجوهرية للميتافيزيقا

فى حين يعنى المنظور الدينى بالضرورة دخول عنصر مشتق من مستوى وجدانى عاطفى؛ فإن المنظور الميتافيزيقى عقلى فحسب، وبالرغم من أننا نرى أن هذه الملحوظة واضحة بما يكفى، فقد يرى كثير من الناس أنها لاتصف المنظور الميتافيزيقى بكفاءة نتيجة غرابته بالنسبة للغربيين، ولا بأس من ذكر بعض الملحوظات الإضافية. فالعلم والفلسفة - كما يوجدان فى الغرب - يزعمان أنهما ينحوان النحو العقلى، وإذا لم نعترف بأن هذا الادعاء قائم على أساس متين، وادعينا أن هناك هوة تفصل كل المزاعم التى من هذا النوع عن الميتافيزيقا؛ فذلك لأن العقل البحت - كما نفهمه - هو شىء مختلف تماما عن الأفكار المبهمة التى تدعى هذه الصفة.

ويجب أولا أن نفسر - قبل كل شىء - أننا فى تبنينا لاصطلاح **الميتافيزيقا** لسنا مهتمين بالأصل التاريخى للكلمة؛ حيث إنه عرضة للشكوك، والذى لامناص من اعتباره أمرا عارضا، إذا كان المرء مستعدا للاعتراف بالرأى التالى -وهو أمر غير محتمل كما نعتقد، والذى يقول: إن هذه الكلمة قد ظهرت أول مرة بمعنى: الكتاب الذى جاء بعد كتاب "الطبيعة"، ومن ثم سمى "**ما بعد الطبيعة**" أو "**ما وراء الطبيعة**" فى الأعمال الكاملة لأرسطو، كما أننا أيضا لا يصح أن نشغل أنفسنا بالتفاسير الأخرى غير المعقولة التى رأى بعض الكتّاب إلصاقها بالكلمة فى أزمنة مختلفة، وبالرغم من ذلك فليست كل هذه أسباب تستدعى إسقاطها من الاستخدام؛ فهى على حالتها هذه مناسبة تماما للتعبير عما يقصد بها، وذلك على الأقل بالقدر الذى يوفره أى اصطلاح مستعار من اللغات الغربية. والواقع أن الكلمة المذكورة فى معناها الطبيعى - وحتى

فى اشتقاقها - تفصح عن كل ما يقع وراء الطبيعة، وكلمة الطبيعة هنا يقصد بها موضوع العلوم الطبيعية ككل، مستخدمة بشكل عام عند الأقدمين، ولا يصح أن تتخذ للدلالة على أحد هذه العلوم بشكل خاص مثلما يجرى اليوم فى سياق الاتجاه السائد التسمية المقبولة. وعلى هذا فإننا نستخدم كلمة ميتافيزيقا بناء على هذا التفسير، ولا بد من أن نوضح - بشكل نهائى - أن إصرارنا على استخدام الكلمة راجع إلى الأسباب التى ذكرناها، ولأننا نعتبر أنه من غير اللازم الرجوع إلى المعانى المستحدثة لها إلا لضرورة قصوى.

ويمكن لنا الآن أن نقول إن الميتافيزيقا - من هذه الزاوية - هى بالضرورة معرفة القوانين الكلية، أو قد نفضل القول إنها معرفة المبادئ التى تنتمى إلى مستوى الكليات، وهى وحدها الجديرة بصفة المبادئ، ونحن لا نقصد هنا تعريف اصطلاح ميتافيزيقا؛ حيث إن فى ذلك استحالة مؤكدة من واقع الكلية التى نرى أنها الأساس الأول لخصائصها الدلالية، والذى تنبثق منها كل السمات الأخرى. والواقع أن عملية التعريف لا تنطبق إلا على ما هو محدود، فى حين أن الميتافيزيقا بحكم طبيعتها، غير محدودة على الإطلاق، ولهذا لن تسمح لنا بأن نحصرها فى عبارة ضيقة، وسوف تستحيل عملية التعريف إلى أمر أبعد عن الدقة كلما حاول المرء أن يكون دقيقا. (أى الأفكار العقلية المجردة، ومستوى الأفكار المتعلقة بالأفراد والأمور الفردية).

ومن المهم أن نلاحظ أننا نتكلم عن المعرفة وليس عن العلم، وذلك بغرض التأكيد على الفوارق الأساسية بين الميتافيزيقا من ناحية، وبين العلوم المختلفة بمعنى الكلمة المعروف من ناحية أخرى، وهو يشتمل على كافة العلوم التخصصية الموجهة لدراسة أمر أو آخر من الأمور الفردية. وأساسا ليس هذا الفارق إلا الاختلاف ما بين الطبقتين الكلية و الفردية، وهو فارق لا يصح اعتباره نقيضا؛ حيث لا يوجد مقياس مشترك ولا أية علاقة؛ من حيث التماثل أو الاتساق؛ بين الاصطلاحين. والواقع أنه ليس هناك أيضا تضاد أو صراع بينهما من أى نوع؛ حيث إن مجاليهما متباعدان تماما، والأمر نفسه قائم أيضا بين الميتافيزيقا والدين، ولكن لابد من التنويه إلى ضرورة فهم أن الفارق المعنىّ لا يتصل بالأشياء فى حد ذاتها بقدر ما يتصل بالمنظور الذى تقيَّم من خلاله الأشياء، وهذه نقطة مهمة سنأخذها فى اعتبارنا فيما بعد، حين نأتى إلى مقولتنا عن

الفروع المختلفة للنظرية الهندوسية، والطبيعة الدقيقة لعلاقاتها الداخلية. ومن السهل أن نرى أن ذات الموضوع يجوز أن يدرس فى علوم مختلفة ومن جوانب مختلفة، وعلى المنوال نفسه فكل ما يمكن أن يدرس فى إطار من الفردية والتخصص فى وجهات النظر يمكن أن يدرس أيضا من المنظور الكلى (والذى لا يصح النظر إليه كوجهة نظر متخصصة على الإطلاق)، وينطبق الأمر نفسه على الحالات التى لا يمكن فحصها من أية زاوية فردية كانت. وهكذا يمكن القول بأن مجال الميتافيزيقا يحتضن كل شىء، وهو شرط لازم لكليتها كما يجب أن تكون، ولكن المجالات المناظرة لها فى العلوم الأخرى سوف تظل مختلفة عن مجال الميتافيزيقا؛ حيث إنها لا تحتل ذات المساحات التى تحتلها العلوم المتخصصة، فليست متشاكلة معها، ولن يمكن عقد مقارنة بين النتائج المتحصلة منهما.

ومن ناحية أخرى؛ لا يحتوى مجال الميتافيزيقا بكل تأكيد على تلك الأمور التى فشلت العلوم المختلفة فى تعرفها؛ لأن هذه العلوم ببساطة؛ فى درجة ناقصة من التطور، كما أشار إلى ذلك بعض الفلاسفة الذين استطاعوا بالكاد أن يتعرفوا على ما نتناوله هنا، فإن مجال الميتافيزيقا يحتوى على ما يكمن بطبيعته خارج نطاق هذه العلوم، ويتجاوز بشوط واسع كل ما يمكنهم ادعاء الإلمام به. ومجال كل علم منها يعتمد دائما على التجريب فى وجه أو آخر من صيغتها، فى حين أن مجال الميتافيزيقا يكمن جوهريا فيما لا يجوز فيه التجريب؛ حيث إنه وراء ما هو طبيعى، وبناء عليه فإن مجالات العلوم الأخرى يمكن أن تمتد بلا نهاية دون أن تجد أقل قدر من التماس مع المجال الميتافيزيقى.

ونستنتج من الملحوظات السابقة أنه كلما أشير إلى موضوع الميتافيزيقا، فلا يصح النظر إليه باعتباره أمرا يمكن أن يقارن بهذا العلم أو ذاك. ويتبع ذلك أيضا أن ذلك الموضوع يجب أن يظل هو هو، ولا يمكن أن يكون أمرا قابلا للتحول أو خاضعا لظروف الزمان والمكان؛ فالعارض والحادث والمتغير ينتمون بالضرورة للمجالات الفردية، وهى حتى سمات تؤثر فى الجوانب الفردية للأشياء فى صيغها المتعددة. وكل ما يتغير مع الزمن والمكان فيما يتصل بالميتافيزيقا، لا يعدو أن يكون طريقة التعبير من ناحية؛ أى الأشكال البرّانية التى تستطيع الميتافيزيقا أن تتقمصها، والتى قد تختلف

دون حدود، ومن ناحية أخرى درجة المعرفة أو الجهل بها التى قد تتوفر لدى الناس، ولكن الميتافيزيقا تظل ذاتها دائما، وبشكل أساسى لا يتغير، حيث إن موضوعها كامن فى جوهرها، أو بشكل أدق باللا - ازدواجية كما يسميها الهندوس، والموضوع، مرة أخرى: كامن فيما وراء الطبيعة فوق كل التحولات، ويعبر العرب عن ذلك بقولهم: "إن التوحيد واحد". وإذا نحن استرسلنا فى الموضوع نفسه فسوف نقول إن من المستحيل أن نصل إلى اكتشافات جديدة فى الميتافيزيقا؛ فهى معرفة لا تحتاج إلى أية وسائل متخصصة وبرّانية فى البحث، وكل ما يمكن أن يعرف منها قد يكون عرف بالفعل لأشخاص معينين فى أية حقبة كانت، وهذا نابع فى الواقع من دراسة عميقة للنظريات الميتافيزيقية. وبالإضافة إلى ذلك؛ فإن فكرة التطور والتقدم قد يكون لها نفع نسبى فى علم الأحياء أو علم الاجتماع، بالرغم من أن هذا لم يثبت بالقطع، فمن المؤكد أنها لن تجد مكانا لها فى الميتافيزيقا، ثم إن تلك الأفكار غريبة تماما عن الشرقيين، مثلما كانت غريبة عن الغربيين فى نهايات القرن الثامن عشر على وجه التقريب، وبالرغم من ذلك يأخذها الناس حاليا فى الغرب مأخذ المسلّمات، ويعتبرونها ضرورية للفكر الإنسانى. ولنلاحظ أن هذا الموقف يتضمن إدانة رسمية لأية محاولة لتطبيق المنهج التاريخى على الفكر الميتافيزيقى، والواقع أن وجهة نظر الميتافيزيقا فى حد ذاتها، مناقضة للمنظور التاريخى، أو ما يؤخذ على أنه كذلك، وسوف يظهر أن هذا التناقض سينجلى فى النهاية: لا عن اختلافات تتصل بالمنهج فقط، ولكن الأكثر أهمية من هذا؛ هو السؤال الحقيقى عن المبادئ، وذلك من حيث إن النظرية الميتافيزيقية - فى ثباتها الجوهرى - هى نفى لفكرة التطور والتقدم. ويجوز القول فى الحقيقة إن الميتافيزيقا يجب أن تدرس ميتافيزيقيا. ولا يصح الالتفات إلى العوارض من قبيل السيطرة الفردية؛ فهى أساسا لا توجد من هذ المنظور، ولا يمكن أن تؤثر فى النظرية بأية درجة، فهى جوهريا من مستوى الكليات، وبالتالى فهى فوق الفرديات، وستظل أبدا محصنة من ذلك النفوذ. وحتى ظروف الزمان والمكان لن تؤثر إلا على طرق التعبير عنهما كما سبق القول، ولكنها لن تطول جوهر النظرية، ثم إنه لن توجد تساؤلات عنها كما يحدث عرضا فى مستوى العقائد والآراء التى هى متحولة ومتغيرة، ذلك لأنها معرَّضة للشك، أما المعرفة الميتافيزيقية؛ فهى جوهريا؛ موضع اليقين الثابت، الذى لا يتحول.

والواقع أن الميتافيزيقا لا تشترك بأية درجة كانت فى نسبية العلوم المتخصصة؛ فهى تعنى الإيمان المطلق كأحد سماتها الكامنة، وليس هذا فقط من واقع موضوعها، ولكن أيضا من ناحية منهجها لو أن هذه الكلمة يمكن أن تستخدم فى السياق الحالى؛ حيث إن هذا المنهج - أو أيا كان ما نسمي به هذا الأمر - لن يكون كافيا لمقاصدها. والميتافيزيقا إذن تنفى بالضرورة أى مفهوم ذو طبيعة افتراضية، ويتبع هذا أن الحقائق الميتافيزيقية لايمكن فى حد ذاتها أن تدحض. وإذا كان يحدث أحيانا مناقشات أو جدل حولها؛ فذلك نتيجة لعيب فى التعبير والطرح، أو لنقص فى الفهم لتلك الحقائق. ثم إن أى طرح كان فى هذا المقام لن يسلم من العطب؛ حيث إن المفاهيم الميتافيزيقية لايمكن التعبير عنها بالكامل، ولا يمكن حتى تخيلها بالكامل، فجوهرها لايمكن الوصول إليه إلا بالذكاء الذى لاشكل له وحده، فهى تتجاوز - بشكل شاسع - كافة الأشكال الممكنة، وخاصة التعابير التى تحاول اللغة أن تحبسها فيها، وهى دائما تعابير خلو من الكفاءة وتميل إلى تحديد مجال تلك المفاهيم، وبالتالى تصيبها بالتشوه. ويجوز أن تستخدم تلك التعابير كنقطة بداية، وتكون عاملا مساعدا نحو فهم ذلك الذى لايمكن التعبير عنه، وعلى كل امرئ أن يحاول استيعابه حسب قواه الفكرية، حتى يعالج تلك العيوب التى لامناص منها فى التعبير الشكلى المحدود؛ بالتناسب مع نجاحه فى المحاولة، ومن الثابت أيضا أن تلك العيوب سوف تصل إلى مداها حين نحاول التعبير باللغة، وباللغات الأوروبية الحديثة بالذات، التى تبدو عديمة المرونة فى طرح الحقائق الميتافيزيقية. وكما ذكرنا سلفا فى سياق الحديث عن صعوبات الترجمة والاقتباس، فإن الميتافيزيقا بحكم أنها تنفتح على إمكانات لانهائية، فإنها يجب أن تحتفظ دوما بنصيب الجانب الذى يستحيل التعبير عنه، وهو فى الأساس بالنسبة لها: الأمر الجوهرى.

والمعرفة بالنظام الكلى هى بالضرورة فيما وراء كل التمايزات التى تكيف المعرفة بالأمور الفردية، والتى يمثل التمايز بين الذات والموضوع نمطها الأساسى العام فى التشعبات، وهذا يبين أيضا كيف أن مقاصد الميتافيزيقا لايمكن أن تُضاهى بأية مقاصد لأية معرفة أخرى من أى نوع كان، ويمكن فقط أن نتحدث عنها بالقياس؛ حيث إن المرء كى يتحدث عنها يكون مجبرا على أن يلصق بها تسمية أو أخرى. وكذلك عندما يتحدث المرء عن الوسائل التى يتوسل بها إلى المعرفة الميتافيزيقية؛ فمن الثابت

أن تلك الوسائل هى المعرفة ذاتها؛ والتى يتوحد فيها الذات والموضوع بالضرورة، وهذا يتساوى مع قول إن الوسائل موضوع الحديث -إذا كان مسموحا لنا حقا أن نصفها بذلك، لا يمكن أن تشاكل ممارسة الملكات المتشددة للعقل الإنسانى. وكما ذكرنا سلفا فنحن نتعامل هنا مع مرتبة ما فوق_الفردية، والتى لا تعنى اللامعقول بأى شكل؛ فالميتافيزيقا لا تستطيع أن تناقض العقل، ولكنها فوق_عقلية، وليس لها دور هنا - إلا بشكل ثانوى - فى تكوين تعبير برّانى عن حقائق، فيما وراء نطاق العقل، وخارج مجاله. إن الحقائق الميتافيزيقية يمكن أن تُستوعب فقط من خلال ملكة لا تنتمى للمرتبة الفردية، والتى تعتبر بصيرية من واقع سماتها المباشرة وطريقة عملها، ولكن بشرط ألا يُعتقد أن لها أية علاقة كانت بالملكة التى يسميها بعض الفلاسفة المعاصرين بالحدس، باعتباره ملكة غريزية فيما تحت العقل وليس فوقه. وحتى نكون أكثر وضوحا، فإن الملكة التى نتحدث عنها هى الحدس العقلى، وحقيقة وجودها كانت موضع إنكار من الفلسفة الحديثة، كلما فشلت فى تجاهلها، وقد فشلت أيضا فى تفهم طبيعتها الحقيقية، وهذه الملكة يمكن أن تسمى العقل البحت أو العقل الخالص، ولو أننا تتبعنا أرسطو وخلفاءه المدرسيين، فقد كانوا يعرّفون الحدس بأنه الملكة التى تصل إلى المبادئ بشكل مباشر. وقد أعلن أرسطو "أن الحدس أكثر حقيقية من العلم[1]"، وهو ما يساوى القول بأنه أكثر حقيقية من العقل الذى ينشئ ذلك العلم، ويقول أيضا "ليس هناك ما هو أكثر حقيقية من الفكر"، فهو بالضرورة لا يخطئ؛ لأن طريقة عمله مباشرة، ولأنه لا ينفصل عن مقاصده، فهو متوحد مع الحقيقة ذاتها.

هذه هى الأسس الضرورية لليقين الميتافيزيقى، ويمكننا أن ندرك أن الخطأ يمكن أن يطول هذه الأسس فقط، نتيجة استخدام العقل، أى فى صياغة الحقائق التى استوعبها الفكر، وهذا يثبت أن العقل غير معصوم من الخطأ، نتيجة طبيعته الوسيطة والجدلية. وبالإضافة إلى ذلك؛ فحيث إن كل التعابير محكوم عليها بالمحدودية والنقص، فالخطأ حتمى فيها شكلا إن لم يكن موضوعا، ومهما حاول المرء أن يضبط التعبير، فإن ما يُترك منه أجلّ بكثير مما يُدرك، وهذا الخطأ المحتوم فى التعبير، لا يحتوى على

(١) Posterior Analytics, Book II.

ما هو إيجابى، ولا يعدو أن يكون من قبيل الحقائق الصغرى؛ حيث إن مجاله لا يعدو البناء الجزئى الناقص فى التعبير عن الحقيقة الكاملة.

ويمكن الآن أن نتفهم المغزى العميق فى الفارق ما بين المعرفة الميتافيزيقية والعلمية؛ فالأولى مشتقة من الفكر البحت الذى يتناول الكليات، والثانية مشتقة من العقل الذى يتناول العموميات، وكما أعلن أرسطو أنه "ليس هناك علم إلا ما يتناول العموميات". ولا يجوز الخلط بين الكليات والعموميات، كما يحدث غالبا مع المناطقة الغربيين، والذين لا تطول معرفتهم إلا العموميات حتى لو طبقوها خطأً على الكليات. ووجهة نظر العلم كما قد رأينا تنتمى إلى المستوى الفردى، والعموميات لاتناقض الفرديات، ولكنها تناقض الخصوصيات؛ حيث إنها ليست إلا امتدادا للفرديات. ثم إن الفردى يمكن أن يمتد بلا نهاية دون أن يغير ذلك من كنهه، ودون تجاوز أحواله المحدِّدة، ولهذا قلنا: إن العلم يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية دون أن يتقاطع مع الميتافيزيقا، وسوف يبقى منفصلا تماما على الدوام؛ لأن الميتافيزيقا وحدها هى التى تحتوى على معرفة الكليات.

ونعتقد أننا قد عرضنا لطبيعة الميتافيزيقا بما يكفى، وليس هناك ما نضيف دون الدخول فى تفاصيل النظرية ذاتها، وليس هنا موضعها، إلا أن هذه الملحوظات سوف تتسع فى الأبواب التالية، خاصة حين نأتى إلى عرض الفوارق بين الميتافيزيقا وما يسمى عادة بالفلسفة فى الغرب الحديث. وكل ما ذكرنا يمكن أن يطبق بلا تحفظات على كافة النظريات التراثية فى الشرق، بالرغم من الفوارق الكبيرة فى الشكل، تلك التى تعمل على إخفاء هويّتها الأساسية عن عين المراقب العابر؛ فهذا المفهوم للميتافيزيقا يصدق على كل من النظريتين الطاوية والهندوسية كما يصدق على الجانب الجوّانى فوق_الدينى للإسلام. والآن، فهل هناك فى العالم الغربى الحديث ما هو من هذا القبيل؟ وإذا كان على المرء أن يعتبر بواقع ما يوجد بالفعل فى الغرب حاليا، فلن يكون هنالك إمكانية لأى جواب إلا النفى؛ حيث إن ذلك الذى يسميه الفكر الفلسفى الحديث بالميتافيزيقا لا علاقة له بما طرحناه عنها من أية ناحية، وسوف نعود إلى هذه المسألة وشيكا، إلا أن ما ذكرناه عن أرسطو والنظرية المدرسية يبين على الأقل أن الميتافيزيقا وجدت بالفعل وإلى حد ما فى الغرب بالرغم من نقصها، وبالرغم من هذا

الاحتياط اللازم، نستطيع أن نؤكد أننا بصدد أمر ليس له نظير في العقلية الحديثة، والذي يبدو أنه أبعد من قدرة هذه العقلية على الفهم. ومن ناحية أخرى؛ فإذا كان الاحتياط المذكور لا يمكن اجتنابه؛ فذلك لأن هناك معوقات خَلقية في الفكر الغربي ككل، تمتد على الأقل من الفترة الكلاسيكية حتى الآن، وقد ذكرنا سلفا أن اليونانيين لم يكن لديهم فكرة عن اللامتناهي، ثم إنه لماذا يمثل الغربيون اللامتناهي بالفراغ الذي لا يمكن أن يكون لامتناهيا قط حين يعتقدون أنهم يدركونه؟ ولماذا يخلطون بين الأبدية التي تكمن بالضرورة خارج الزمن، وبين الاستمرارية التي ليست إلا تعبيرا غير محدد عن امتداد الزمن؟ ذلك في حين لا توجد هذه الأغاليط لدى الشرقيين. والواقع أن العقل الغربي لا يتعلق إلا بالأشياء الحسية، ودائما ما يخلط بين الفهم والتخيل إلى درجة أنهم يعتقدون أن ما لا يمكن إدراكه بالحس لايمكن أن يعمل فيه العقل، وقد كانت الملكات التخيلية سائدة حتى بين اليونانيين. وهذا بالضرورة نقيض كامل للفكر البحت، ولا يمكن أن يوجد والحال هكذا فكر بمعنى الكلمة، وبالتالي لن تكون هناك ميتافيزيقا. وإذا أضفنا إلى ذلك اضطرابا من نوع آخر مثل الخلط بين المعقولية والفكر، يصبح من الثابت أن الفكر الأوروبي المفترض، بين المحدثين خاصة، لا يتجاوز ممارسة الملكات الفردية الشكلية[١] للعقل والتخيل، ويمكن أن نفهم الآن الهوة التي تفصله عن الفكر الشرقي، والذي لا يعتبر المعرفة حقيقية أو ذات قيمة، إلا ما ينبثق أعمق جذورها من الكلي، ومما لاشكل له.

(١) يستخدم الأستاذ جينو هنا كلمة "الشكل" وكلمة "الشكلي" بالمعنى العام وليس بالاصطلاح المدرسي (MP) .

الباب السادس

العلاقة بين الميتافيزيقا واللاهوتيات

لا تكمن أصول المسألة التى نبحثها الآن فى الشرق، وذلك لغياب **المنظور اللاهوتى** على وجه الخصوص، والذى تكمن فيه **الصيغة الدينية** بشكل طبيعى ، وعلى الأصح، فهى تظهر فقط فى **الإسلام**؛ حيث تأتى فى شكل البحث عن العلاقة الصحيحة بين شقى التراث: **الإلهى** منهما، ويشتمل على علم التوحيد وعلم الكلام، وما هو فوق – الدينى، ويمكن أن نسميهما **الإلهيات والميتافيزيقيات** على التوالى. وفى الغرب – من ناحية أخرى، فإن غياب النظرة الميتافيزيقية هو الذى يمنع من ظهور هذا التساؤل، وهو أمر لا يؤثر إلا على النظريات المدرسية، والتى كانت فى الأصل تحتوى على الشقين اللاهوتى والميتافيزيقى، ولكن الأخير منهما اُختزل، ولا يبدو أنه قد تم التوصل إلى حل محدد لهذه المسألة حتى الآن. وعلى ذلك يصبح طرح التساؤل بشكل عام ذا أهمية عظمى؛ حيث إنه يتعلق فى الأساس بالمقارنة بين صيغتين فكريتين مختلفتين هما الصيغة الميتافيزيقية المطلقة، والصيغة الدينية المحددة.

وكما ذكرنا سلفا؛ فإن المنظور الميتافيزيقى وحده هو الكلى، وهو بالتالى لامحدود، ويتبع ذلك أن كافة وجهات النظر الأخرى متخصصة، وخاضعة بطبيعتها لمحددات مختلفة. وقد بينّا سلفا كيف أن هذا ينطبق على **المنظور العلمى** مثلا، وسوف نبين فيما يلى انطباقه أيضا على عدة وجهات نظر أخرى تصنّف عادة تحت عنوان **الفلسفة**، وهى لا تختلف – بشكل جوهرى – عما يدعى بالمنظور العلمى، ذلك بالرغم من أنهما مطروحتان معا فى إطار ادعاءات لا مبرر لها. وهذه المحدودية الجوهرية تنطبق حتى على وجهة النظر اللاهوتية، أى أن هذه الصيغة متخصصة هى الأخرى، بالرغم من أن

ذلك لا يجعلها متخصصة بالمعنى العلمي، كما أن حدودها ليست بالضيق الذى يتسم به مجال العلم، ذلك لاقترابها من الميتافيزيقا أكثر من العلوم الأخرى، ولا تحدها المجالات الضيقة التى تحد العلوم، وتحتاج إلى فهم أعمق لتمييزها عن الميتافيزيقا؛ حيث يظهر الخلط هنا بسهولة أكثر مما يمكن أن يحدث من خلط فى أى مجال آخر. ولم يتوان الخلط في الواقع عن الظهور، حتى إنه اتخذ أبعادا أحدثت انعكاسا فى العلاقة التى توجد بصورة طبيعية بين الميتافيزيقا واللاهوت، فحتى فى العصور الوسطى التى كانت الحقبة الوحيدة فى حياة الحضارة الغربية التى تمتعت فيها بتطور عقلى حقيقى، عامل الغرب الميتافيزيقا باعتبارها معتمدة على اللاهوت، ثم إنها لم تتميز بشكل كاف عن الاعتبارات المختلفة التى تدخل فى نطاق الفلسفة، وكون هذا قد حدث بالفعل يعنى أن الميتافيزيقا – كما تفهم فى الفكر المدرسى – قد ظلت ناقصة، وكان نتيجة ذلك أن مفهومها الكلى بما هو غياب المحددات من كل نوع، لم يفهم تماما، ولم تعالجها الأفهام إلا فى حدود معينة، وقد بقيت فى محيط المجهول المراتب الأعلى المحتملة التى تعلو فوق تلك الحدود. وهذه الحقيقة؛ عذر كاف لسوء الفهم الذى طفا منذ ذلك الوقت على السطح، ويكاد يكون من المؤكد لو أن الأسلاف اليونانيين – بما حققوه من فهم للميتافيزيقا – قد كان لديهم ما يشبه اللاهوت من حيث مكانته فى الدين اليهودى – المسيحى – لانخدعوا أيضا بالطريقة نفسها، وهذا يعيدنا إلى ما ذكرنا عن الغربيين الذين كانوا ميتافيزيقيين إلى حد ما، والذين لم يعرفوا الميتافيزيقا كاملة، إلا أنه يمكن أن يكون هناك بعض استثناءات فردية؛ إذ ليس هناك ما يحول فى أى زمان – أو فى أية بلاد – دون وجود القادرين على الوصول إلى المعرفة الميتافيزيقية الكاملة، وهذا ممكن حتى فى العالم الغربى الحالى، إلا إن هذا الأمر يبدو غير محتمل نظرا للميول العامة التى تحكم نظرة الناس، وتخلق خلفية غير مواتية بالمرة كما نتصور. وعلى كل فلو أن تلك الاستثناءات قد تحققت، فليس هناك من وثائق مكتوبة تثبت حدوثها، كما لايمكن للحقائق المعروفة أن تنبى عن آثارها، إلا أن غياب تلك البراهين المباشرة لا يدحض حدوثها، ولا تثير أية غرابة؛ فلو أنها حدثت فى الواقع فما حدثت إلا بفضل طبيعة خاصة ليس من المفضل الخوض فيها حاليا.

ونعـود إلى المسـألة التى تخصنـا هنا، وسوف نذكّر القارئ بأننا أشرنا سلفا إلى الاختلافات الجوهرية بين الميتافيزيقا والعقيدة الدينية؛ ففى حين أن المنظور الميتافيزيقى عقلى بحت، فإن المنظور الدينى يتصدره عنصر وجدانى (انفعالى) يؤثر فى النظرية ذاتها، ولا يسمح بأن تحتفظ النظرية بسمت الاستبطان غير المتحيز، وهذا فى الواقع ما يحدث فى اللاهوتيات، إلا أنه يتميز بدرجات مختلفة من السيطرة حسب الفرع المعروض للبحث. وذلك العنصر الوجدانى لا يتجلى بكامل وضوحه إلا فى الشكل الجوانى أو الصوفى من الفكر الدينى، ولننتهز هذه الفرصة كى نؤكد الخلاف بيننا وبين الرأى السائد الذى يقول بتفشى هذه الظاهرة فى الشرق؛ فالصوفية غير مفهومة إلا فى إطار المنظور الدينى فقط، وهى غير معروفة تماما فى الشرقين الأوسط والأقصى. ونستطيع فى الفوضى العارمة التى انتابت التعبير عن أفكار ليست صوفية على الإطلاق بتفاسير صوفية، أن نرى مثلا آخر فى الميل الجارف بين الغربيين إلى البحث فى أنحاء العالم عن أفكار مناظرة للفكر الذى هو فى الواقع من خصائصهم هم أنفسهم، ولكننا لن نناقش هذه المسألة هنا بتفصيل خشية أن تقودنا بعيدا عن موضوعنا.

إن العناصر الوجدانية تشوب بوضوح النقاء الفكرى للنظرية، ولا مناص من القول بأنها تمثل إخفاقا بمعايير الفكر الميتافيزيقى، ذلك السقوط الذى حدث فى بعض الأماكن بشكل عام ومتفش، أى فى العالم الغربى، كان محتوما وحتى ضروريا بمعنى ما؛ إذ وجب على النظرية أن تطوّع لعقلية الذين فُصلّت خصيصا من أجلهم، وهم على ما هم عليه من قوة المشاعر، وضعف الفكر، بفضل سيادة مفاهيم مقصورة وصلت إلى أوجها فى العصر الحديث، ولكن ذلك لم يغير من طبيعة المشاعر كأمور عارضة ونسبية، وبالتالى فإن اعتماد أية نظرية عليها سوف يجعلها بالضرورة عارضة ونسبية، وهذا ملحوظ أساسا فيما يتصل بالاحتياج إلى العزاء الذى ارتبط بالممارسة الدينية ارتباطا وثيقا. والحقيقة فى حد ذاتها لا تحتاج إلى أن تكون عزاء، وإذا تراءى للبعض أنها كذلك فهنيئا لهم، ولكن العزاء الذى يشعرون به ليس نابعا من النظرية، ولكنه نابع من أنفسهم، ومن الميول الخاصة لانفعالاتهم.

ويتبع ذلك أن النظرية التى تطوع ذاتها لمتطلبات أناس يغلب عليهم الانفعال، وترتدى لها مسوحا وجدانية لن يمكننا أن نعتبرها حقيقة مطلقة وكلية، والتغير العميق الذى ينتاب هيكل النظرية - نتيجة بروز مبدأ العزاء - يناظر سقوطا فكريا عن جمّاع الإنسانية التى توجهت إليها بالرسالة. وإذا نحن نظرنا إليها من زاوية أخرى، فهذه الخاصية هى التى تولّد التنوعات المذهبية فى إطار العقيدة الواحدة، وبالتالى تسبب عدم التناظر بين النظريات الدينية المتفرّعة عن العقيدة؛ حيث إن العقل واحد، والحقيقة أيا كان مقدار تفهمها لايمكن أن تفهم إلا بطريقة واحدة، فى حين لا ينطبق الأمر نفسه على المشاعر، وقد كان على الدين فى محاولة إرضاء متطلبات المشاعر أن يطوع نفسه بكل ما أوتى من أجل صياغة هيكليه تتفق مع صيغ الانفعال المتعددة، والتى تختلف مع اختلاف الجنس والزمن. وهذا لا يعنى أن كل الصيغ الدينية من حيث النظرية تعانى من مفعول الوجدانية المذيب هذا، وما يصحبه من احتياج للتغيير، وقد تلقى الدراسة المقارنة بين الكاثوليكية والبروتستانتية - على سبيل المثال - ضوءاً على هذه المسألة.

ويمكن الآن أن نرى أن المنظور اللاهوتى ليس إلا تخصيصا للمنظور الميتافيزيقى، وينطوى ذلك على تغيرات متناسبة؛ حيث إنها تطبيق للمنظور الميتافيزيقى على ظروف عرضية، كما يمكن القول بأن صيغة الاقتباس قد تحددت بالظروف التى وجب عليها أن تستجيب لها؛ إذ إن تلك الضرورات الملحة هى المبرر الوحيد لوجودها. ويتبع ذلك أن كل مقولة لاهوتية، يمكن أن تُفهم ميتافيزيقيا بالاستبدال، لو فصلناها عن أصلها، وناظرناها بما يساويها من المقولات الميتافيزيقية، والتى ليست إلا نوعا من الترجمة لها. ولكن هذا لا يعنى أن هناك تساويا مطلقا بين المستويين من الفهم، ويمكن أن يرجع القارئ لما ذكرناه سلفا: من أن كل شىء ينبع عن وجهة نظر فردية يمكن أيضا أن يفهم من المنظور الكلى، دون أن يمنع ذلك من الانفصال التام بينهما.

ولو أننا فحصنا هذه الأمور بالمنطق العكسى لكان علينا أن نقول: إن هناك حقائق ميتافيزيقية معينة، قابلة للترجمة إلى اللغة اللاهوتية، ولكن ذلك لا ينطبق على كل الحقائق؛ حيث إنه من المهم أن نضع فى اعتبارنا كثيرا من الأمور التى لا يجوز أن تنضوى تحت أية وجهات نظر فردية أيا كانت، والتى تنتمى فقط إلى عالم الميتافيزيقا، فالكلى بكلّيته لايمكن أن يحتويه أى شكل كان، وهذا فى الواقع هو المقولة السابقة

نفسها. وحتى فى حالة تلك الحقائق التى تناسبها الترجمة المذكورة، فإن تلك الترجمة - مثل أى تشبيه كان - لا يمكن إلا أن تظل جزئية وناقصة، وكان ما أهملته هو الذى يوفر القياس الصحيح بين وجهتى نظر اللاهوت والميتافيزيقا. ويمكن أن نضرب على ذلك الأمثلة، ولكن هذه الأمثلة ذاتها سوف تتطلب فهما نظريا لا يجوز الخوض فيه هنا، وأحدها يمثل حالة نمطية تنطبق على حالات كثيرة أخرى؛ فمقارنة مفهوم **النجاة** فى النظرية الهندوسية بمفهوم **الخلاص** فى الديانة الغربية سوف يبين مدى الاختلاف الجوهرى بينهما، ومسئولية هذا الخلط واقعة على كاهل بعض المستشرقين الذين حاولوا فهمهما، وبطريقة لا تعدو اللغو فى الحديث، ولنلاحظ أيضا أن حالة كهذه تعتبر إنذارا لخطر حقيقى؛ فإذا قيل لهندى لا علم له بالمفاهيم الغربية: إن الأوروبيين يعنون بكلمة **الخلاص** ما يعنيه هو بكلمة **موكشا**، فلن يكون لديه دافع لمعارضة ذلك التأكيد أو الشك فى دقته، حتى إنه سوف يستخدم بعد ذلك كلمة خلاص ليصف بها مفهوما - فى حدود علمه - ليس دينيا بأى شكل، وفى هذه الحالة سوف يكون سوء الفهم متبادلا، وسوف يصعب فك الاشتباك فى خضم الاضطراب الحادث. وينطبق المدى نفسه من سوء الفهم على نقل المفاهيم الميتافيزيقية إلى الفلسفة الغربية؛ فالمسلم الذى يقبل - بشكل طبيعى - تعبير "وحدة الوجود" **panthiesme Islamique** [1] حين يرد فى سياق النظرية الميتافيزيقية (الصوفية) عن الذات العليّة، ولكنه بمجرد أن يعى ماذا تعنيه هذه الكلمة عند **سبينوزا** مثلا؛ فإنه سوف يرفض برعب هذه الفكرة.

وسوف نقتصر فى معالجتنا لما يعنى ترجمة الحقائق الميتافيزيقية إلى اللغة الدينية على مثال واحد بسيط ومبدئى؛ فالمفهوم الميتافيزيقى المباشر: **الوجود موجود**، حين يُعبر عنه حسب المفاهيم الدينية أو اللاهوتية سوف يفتح الطريق لمقولة أخرى هى: **الله موجود**، ولكن المقولتين ليستا متساويتين، إلا فى الشرط المشترك لفهم الله كوجود كلى، وهذا ليس صحيحا فى معظم الأحوال، فتوحيد الوجود الملموس مع الوجود الأسمى هو مما يعتبر خطأ من الناحية الميتافيزيقية. ولاشك أن هذا المثال - على بساطته البالغة - لا يفى بحق الجوانب الأعمق من المفاهيم الدينية، ولكنه - على حاله -

(١) نظرية وحدة الوجود الإسلامية. (المراجع)

قمين بتوضيح المشكلة؛ حيث إنه جاء بالفعل من سوء فهم دلالة المقولتين المذكورتين، وناتج عن اضطراب واقع بين وجهتى نظر متناظرتين، ومنه جاءت المتناقضات التى لانهاية لها، والمرتبطة بما أطلق عليه **المسألة الأنطولوجية** ، والتى هى مجرد نتاج لهذا الخلط ووعاء له.

وهناك نقطة مهمة أخرى نذكرها فى سياق المثال نفسه، وهى أن المفاهيم اللاهوتية ليست بمنجاة من الاختلافات الفردية، بخلاف المفاهيم الميتافيزيقية البحتة؛ فهى خاضعة للاختلاف بين فرد وآخر، وتلك الاختلافات تدور بالضرورة حول المفهوم الأساسى للألوهية، والذين يحاجون فى أمور مثل البرهان على وجود الله إذا كان فى نيتهم فهم أحدهم الآخر، فلا بد لهم من التأكد من أنهم حين يتلفظون بكلمة الله؛ فهم حقا ينتوون التعبير عن المفهوم نفسه، وغالبا ما يكتشفون أن ذلك ليس كذلك، وليست فرصتهم فى التفاهم بأكثر مما لو كانوا يتكلمون بلغتين مختلفتين. وتتجلى فى هذا النطاق من الاختلافات الفردية -التى لا لوم فيها - على اللاهوت الرسمى والتعليمى، والميول المسبقة المضادة للميتافيزيقا بين الغربيين على وجه الخصوص، وهى التى تشكل الأنسنة، ولكن هذا الموضوع يحتاج إلى بعض التفاسير الإضافية التى سوف تمكننا من طرح المسألة من وجهة نظر أخرى.

الباب السابع

الرمزية والأنسنة

تنطبق كلمة رمز بمعناها العام على كل التعبيرات الصورية عن نظرية ما، سواء كان ذلك التعبير لغويا أو بصريا أو غير ذلك، وليس للكلمة مبرر أو وظيفة أخرى إلا التعبير الرمزى عن فكرة، وذلك أنها تقدم تمثيلا محسوسا واستعاريا لها؛ إذا كان هذا أمرا ممكنا بشكل جزئى. وإذا نظرنا إلى الرمزية بهذا المعنى، وباعتبار أنها استخدام للأشكال أو الصور كعلامات لأفكار، أو لأمور فوق حسيّة، وهى جميعها طبيعية بلا محالة فى العقل الإنسانى، وهى لذلك ضرورية وتلقائية، واللغة تعتبر مثلا بسيطا من منظور أكثر خصوصية؛ فهى رمزية متعمدة محسوبة، تبلور إلى حد ما التعاليم النظرية بتشبيهات شكلية، والواقع أنه ليس بين هذين النوعين من الرمزية خط فاصل حقا؛ لأن من المؤكد أن الكتابة فى أصولها المتباعدة فى المكان، كانت أشكالا ذات دلالات كلية، أى رمزية بالضرورة، حتى فى نطاق ذلك المعنى الخصوصى للغة المشار إليه سلفا، ولكن لم يبق على حاله فى هذا الشأن غير الصين وحدها وعلى طول زمانها. وأيا كان الأمر، فالرمزية – كما هى مفهومة – تستخدم بشكل ثابت فى التعبير العقلى الشرقى بدرجة أكبر عن معدل استخدامها فى نظيره الغربى، وهذا مفهوم حين نعلم أنها تحتوى على مقدار أقل كثيرا من وسائل التعبير الضيقة مما تحتوى عليه اللغة المعتادة، وتقترح بما هى عليه أكثر بكثير مما تعبر عنه، وتمد يدها بالسند الأنسب لإمكانيات الفهم التى تكمن فى قوة الكلمات.

والواقع أن الرمزية التى لا تتطلب عدم التحديد المفهومى فيها انضباطا رياضيا، بحيث تعمل على تصالح الصفات المتناقضة، هى – لو جاز القول – اللغة الطبيعية

للميتافيزيقا، ثم إن الرموز التى كان أصلها ميتافيزيقيا يمكن أن تتحول إلى رموز دينية أيضا، وذلك عن طريق اقتباس ثانوى مواز للنظرية ذاتها؛ فكل الشعائر مثلا هى ذات طبيعة رمزية بلا جدال، أيا كان ما تعلقت به من مجالات، ومن الممكن دائما أن يحل معنى الشعائر الدينية محل المعنى الميتافيزيقى، وأيضا محل معنى النظرية اللاهوتية التى تنتمى إليها، ونجد ذلك حتى فى الشعائر الاجتماعية البحتة، وإذا كان المرء يرغب فى اكتشاف السبب الأعمق فى وجودها، فلا بد من اجتياز دائرة تطبيقها، والتى تحتوى على شروطها الحاكمة، نتجاوزها إلى دائرة المبادئ، أو مصدرها التراثى، والذى هو ميتافيزيقى بالضرورة. ولسنا نحاول التلويح بأن الشعائر ما هى إلا رموز فحسب، فهى رمزية بلا شك، ولا يمكن أن تكون إلا كذلك، وإلا أفرغت من معناها، ولكن يجب النظر إليها باعتبارها متضمنة لقدرة تخصها -كوسيلة للمعرفة- تعمل فى مجال الغرض الذى أنشئت من أجله، وتخضع له. ويمكن على المستوى الدينى أن نتعرف على شعيرة القربان فى المفهوم الكاثوليكى، والتى تعنى -من المنظور الميتافيزيقى- الأساس الذى تقوم عليه بعض طرق المعرفة التى سوف نشير إليها فيما بعد، وهذا هو الأمر الذى مكننا من الحديث عن الشعائر الميتافيزيقية. ثم إنه يصح لنا قول إن كل رمز - بما هو سند لمفهوم ما بالضرورة - مخصوص أيضا بفاعلية حقيقية، والقربان الدينى من حيث إنه إشارة حسية يلعب دورا أشبه بالنفوذ الروحى يحول القربان إلى أداة للتجديد النفسى سواء بشكل فورى أو مؤجل، وهى مثل حالة موازية من الإمكانات الفكرية التى يشملها الرمز، والتى يمكن أن توقظ مفهوما فاعلا أو مجرد مفهوم افتراضى، حسب قدرة الاستيعاب لدى الفرد. ومن وجهة النظر هذه فإن الشعيرة هى نوع خاص من الرموز، ويمكن حتى وصفها بالرمز التمثيلى، ولكن إذا أُخذ الرمز بمعناه حقًا وليس بما هو مظاهره الخارجية العارضة؛ فإن المرء يستطيع هنا أن يشهد ما وراء الكلمة من روح فى دراسة المتون.

وهذا بالضبط هو ما يفشل الغربيون عادة فى إنجازه، والتفاسير الخاطئة للمستشرقين تمدنا بأمثلة متميزة؛ حيث إنهم غالبا ما يشوهون الرموز التى يدرسونها، وبالطريقة نفسها التى اعتاد العقل الغربى أن يشوه بها الرموز التى يتناولها. والسبب الحاسم وراء هذا الخطأ هو سيطرة ملكتى الحس والتخيل على عقولهم، والتى تؤدى

إلى التـأمل فى شكل الرمـز دون المعنى الذى يمثله، عـاجـزين عن السـمـو إلى فـحـواه العـقلى البـحت، وهنا يكمن الاضطراب الأسـاسـى الذى يظـهـر فى كل الوثنيـات، لو أعطينا لهذه الكلمـة معناها الكامل الذى يتضح تماما فى الإسلام. فحين لا يبقى من الرمز إلا شكله الخارجى، تختفى مبرراته وقوته معا، ويصبح الرمز وثنا، أى صورة عبثية، والحفاظ عليها يصبح من قبيل الخزعبلات، ما لم يظهر أحد الموهوبين بالفهم كى يعيد المعنى المفقود إليها كليا أو جزئيا، أو على الأقل، يعيد تلك العناصر التى لم تعد تحتوى عليها إلا على شكل إمكانات كامنة. وينطبق هذا على بقايا التراث الذى اختفى من الذاكرة، وينطبق خـاصة على أى دين جرى اختزاله بعدم الفهم العام الذى أصاب دعاته، والذين اقتصروا على مجرد المظاهر الخارجية، وقد ذكرنا سلفا أكثر الأمثلة وضوحا على ذلك الانحطاط فى حالة الدين اليونانى. وقد فشا بين اليونانيين أيضا ميل عـارم، يبدو أنه مـرتبط بـالوثنيـة وتجسـيد الرموز، ألا وهو الميل إلى أنسنة الآلهـة، أى جعلها شـبـيهة بالإنسـان، فـهم لا ينظرون إلى آلهتـهم كتمـثيل لمبـادئ معينة، ولكنهم صـوروهم بأشكال آدمية، وافـتـرضـوا أن المشـاعـر الإنسـانيـة تؤثر فيـهم، كمـا أنهم يتـصـرفـون كـالإنسـان، ولم يعـد يتـصف هؤلاء الآلهـة بما يميـزهم عن الأشكال التى صورهم بها الشعر والأدب، فلم يبق منهم إلا الشكل فحسب.

وهذا الاختزال الكامل للآلهة إلى المنظور الإنسانى لم يفلح إلا فى أن يكون مرجعا لليـوهمـرية[1] التى نسـبت إلى مـخـتـرعـهـا، والتى تدعى أن الآلهة لم يكونوا إلا أناسـا أفـاضل، ومن العـبث أن ننزلق فى ذلك الجـهل الذى هـو أشـد عـتـوًا حـتى من الجـهل المتفشى بين بعض المعاصرين حاليا، والذين يرفضـون أن يروا فى الرموز القديمة إلا محـاولات لتفسير قوى طبيعية مختلفة، والنظرية الشـهيرة الأسطورة الشمسية هى أفضل مثل مـعروف للتفسـير حسب النظرية الأخيرة. و الأسـاطير مثلها مثل الأوثان

(١) euhemerism مذهب سُمى باسم مخترعه "يوهوميروس"، عاش فى أواخر القرن الرابع ق م، بعد فترة فتوحات الإسكندر، وكان يقول بأن الآلهة أصلها بشر أفاضل أو أبطال، بالغ الناس فى تقديسهم بإضفاء صفات إلهيـة عليهم، ثم إنهم تحـولوا فى ذهن الناس مع الزمن إلى آلهة، وتحول تاريخهم إلى أساطير. وقد روجت الكنيسة فى القرون الأولى لنظريته لإضعاف أثر الآلهة الوثنية على وجدان الناس. أثينة السوداء؛ الجزء الأول، مارتن برنال، تحرير د. أحمد عتمان، المجلس الأعلى للثقافة، الباب الثالث والرابع. (MP)

ليست إلا رموزا لم تعد مفهومة، فى حين أن الأولى منهما فى نطاق الكلام المسموع، والأخرى فى نطاق الأشكال المرئية، وقد أدى الشعر لدى اليونانيين إلى الأولى، كما أدى الفن إلى الثانية، أما بالنسبة إلى الشعوب الشرقية؛ فإن المذهب الطبيعى والأنسنة غريبين عنها، ولا يمكن قيامهما لديهم إلا كمسألة تخيلية عند المستشرقين الذين نصّبوا أنفسهم مفسِّرين لما فشلوا فى فهمه. والتفسير – حسب المذهب الطبيعى فى الواقع – يقلب العلاقة الطبيعية؛ فالظواهر الطبيعية تنتمى إلى عالم الحس، ويمكن أن تتخذ كرمز لفكرة أو مبدأ، وليس للرمز نفع أو مبرر، إلا أنه ينتمى إلى مرتبة أسفل من تلك التى يرمز إليها. وعلى الوتيرة نفسها يأتى الميل الطبيعى لدى الإنسان إلى استخدام الشكل الإنسانى لأغراض الرمز، وليس هناك غبار على الممارسة فى حد ذاتها، كما أنه ليس هناك اعتراض عليها بأكثر مما نعترض على استخدام الأشكال الهندسية أو أية طرق أخرى فى التمثيل الشكلى؛ فهى لا تعنى الأنسنة ما لم يصبح المرء عبدا للأشكال التى ابتدعها.

ولم يحدث فى الهند أو الصين ما يوازى ما حدث فى اليونان، ولم تستخدم الرموز التى عبرت بالشكل الإنسانى رغم شيوعها كأصنام، ويمكن أن نلاحظ فى السياق نفسه كيف أن الرمزية متناقضة مع مفهوم الفن الغربى، فليس هناك ما هو أقل رمزية من الفن اليونانى، ولا ما هو أكثر رمزية من الفن الشرقى، ولكن حيث ينظر إلى الفن كوسيلة تعبير عن مفاهيم فكرية معينة، فمن الواضح أنه لايمكن أن يكون غاية فى حد ذاته، وذلك ما يحدث بين الشعوب التى يسود على عقلها الميل الوجدانى. وهذه الشعوب هى التى تصير الأنسنة فيها أمرا طبيعيا، ويجب مراعاة أنه لذات السبب؛ فإن تلك الشعوب هى التى تمكن المنظور الدينى من الظهور بينها، ولكن الدين مع ذلك حاول دائما أن يتصدى لنزعة الأنسنة، وأن يحاربها من حيث المبدأ، وشأن الشعوب السامية فى ذلك من يهود وعرب، شأن الشعوب الأوروبية، وليس هناك فى الواقع من سبب آخر يحرِّم استخدام الأشكال الإنسانية فى اليهودية والإسلام، باستثناء أنها لم تحرِّم على إطلاقها بين الفرس، والذين كان استخدام هذه الرموز بينهم أقل خطورة؛ حيث إنهم أكثر شرقية من العرب، ثم إنهم من جنس مختلف تماما، وكانوا لذلك أقل ميلا إلى السقوط فى الأنسنة.

وتلك الملحوظات الأخيرة تقدم لنا فرصة لذكر بعض الأمور عن فكرة الخلق. وهذا المفهوم غريب عن الشرق باستثناء الإسلام، كما كان غريبا على اليونانيين والرومان، ويبدو يهوديا على الأخصّ في أصوله، والكلمة التي تعبر عنه لاتينية في اشتقاقها، ولكنها لم تكن في الأصل تعني ما حمّلته المسيحية عليها فيما بعد من معان، وحيث إن كلمة creare اللاتينية لا تعني في أصلها إلا يَصنَع، وهو المعنى المحفوظ في اللغة السنسكريتية في فعل kri، فإن التغير الذي حدث في المعنى هو تغير عميق بالفعل، وهو كما أشرنا شبيه بالتغير الذي طرأ على اصطلاح دين.

ومن الواضح أن المسيحية ثم الإسلام قد اتخذتا هذا المعنى من اليهودية، وقد كان سبب ذلك واحدا بالضرورة، وهو تحريم الرموز الوثنية. وعلى أرض الواقع؛ فإن الميل إلى فهم الله باعتباره كائنا يشاكل الإنسان بدرجة ما، يؤدي أينما وجد إلى ميل طبيعي لإصابة المفهوم بالصدأ، بحيث يعزو إلى الله وظيفة صناعة المادة، أي فاعلية على المادة التي هي من خارجه، والتي هي نطاق الفعل المشروع للإنسان الفرد. وفي ظل تلك الشروط؛ أصبح من الضروري تقرير أن الله: خلق العالم من لاشيء حتى يحافظ على وحدانيته وأزليته، وقد كان ذلك مثل قول: خلق العالم من لاشيء إلا ذاته؛ حيث إن الاحتمال الآخر سوف يحدّ من قدرته بفتح الفرصة لظهور ازدواجية جذرية، والهرطقة اللاهوتية في هذه الحالة تتساوى مع العبثية الميتافيزيقية، وهي كذلك في معظم الأحوال، وهذا الخطر غير ماثل على الإطلاق في الميتافيزيقا البحتة، في حين أنه أصبح خطرا حقيقيا من المنظور الديني؛ حيث إن ذلك العبث لا يبدو من فوره خلال ذلك المنظور المشتق. والمفهوم اللاهوتي للخلق هو ترجمة مناسبة للمفهوم الميتافيزيقي: تجسد العالم، أو خلق العالم، وهو المفهوم الذي تبناه الغربيون، إلا أنه ليس هناك تساوٍ حقيقي بينهما، وذلك لو أخذنا في اعتبارنا كافة الاختلافات التي تفصل وجهتي النظر اللتين صدرا عنها، وقد كان هذا مثالا إضافيا يصور المسألة التي ناقشناها في الباب السابق.

الباب الثامن

مقارنة بين الفكر الميتافيزيقى والفكر الفلسفى

لقد ذكرنا أن الميتافيزيقا تختلف اختلافا عميقا عن العلم وعن كل شىء يشار إليه فى الغرب الحديث خاصة على أنه فلسفة، وتدخل تحت عباءته عدة أمور غريبة بينها أشياء لا يربط بينها شبه، وليس اعتبار الأفكار التى كان يعنيها اليونانيون عندما يفصلّون الفلسفة وما تحوى مهمًا فى سياق الأطروحة الحالى، كما كان يبدو فى أول الأمر، وكما لو كانت مكوناتها فقط، هى كل ما يدخل فى إطار المعرفة الإنسانية، حسب حدود القدرة على فهمها، ولكننا ننوى هنا أن نعرض لما يجرى فى الغرب فى هذه الأيام تحت هذه العباءة. وقبل كل شىء؛ لابد أن نلاحظ أنه كلما ظهرت الميتافيزيقا فى الغرب، حاول الناس أن يربطوها بالمسائل التى تتصل بوجهات نظر عارضة، حتى يدخلوا بهما معا فيما يدعى بالفلسفة، وهذا يثبت أن مفهوم الميتافيزيقا الجوهرى، لم يتضح بما يكفى فى الغرب، من حيث إنه يختلف عن كل المعارف الأخرى. وقد يذهبون حتى إلى معالجة الميتافيزيقا كفرع من الفلسفة سواء وضعوها فى مستوى علوم نسبية شتى، أو أسبغوا عليها صفة الفلسفة الأولى كما فعل أرسطو، فإن كليهما يعنى سوء الفهم لنطاقها الحقيقى، وطبيعتها الكلية، فالكل المطلق لايمكن أن يكون جزءًا من شىء، وليس هناك أى شىء كان؛ قادر على احتواء الكلى. وهذا فى ذاته برهان واضح على نقص الميتافيزيقا الغربية، والتى هى محدودة بنظرية أرسطو والنظريات المدرسية، وفيما عدا بعض الشذرات المبعثرة عن أعمال لم يُعرف عنها ما يكفى لنتناولها بالحديث بأية درجة من التأكد؛ فليس هناك أية نظريات ذات طبيعة ميتافيزيقية فى الغرب منذ العصر الكلاسيكى حتى الآن، وذلك حتى لو عددنا الأخلاط من عناصر شتى، كالعلمية

واللاهوتيـة وغيرهمـا، إلا أننا نسـتثنى السكندريين، الذين مـارسوا الحكمة فى زمنهم بشكل مباشر.

ولو أن الفلسـفة الحديثـة اعتبرت كلا واحـدا، لأمكن القـول: إن وجهـة نظـرها لا تختلف عنْ وجهـة النظر العلمـيـة في شيء؛ حيث إنهـمـا فى الحـالتين وجـهـتـا نظر عقليتـان، أو هكذا تدّعى الفلسفة على الأقل، وأية مـعـارف تأتى من مـجال العـقل هى علمية حتى لو وصـفت بالفلسـفية، وإذا هى أملت فى الوصـول إلى شىء آخر بالادعاء بسعة المجال أو بالأهمية اللتين تفتقدهما أصـلا، فإنها تفقد كل قيمتها، بما فيها القيمة النسبية، وهذا هو ما يسمى بالميتافيزيقا المزيفة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الاختلاف بين مـجالى الفلسـفة والعلم يفتقد مـايبرره؛ حيث إن الأولى تحتوى ضـمن مـا تحـتوى على علوم خاصة وضيقة المجال كغيرها، وليس لديها خصـائص تميزها بحيث تستحق مكانة مرموقة، وعلوم من هذا النوع مثل علم النفس وعلم الاجتماع تُدعى علوما فلسـفيـة بناءً على مـجرد العـادة، وليس بناء على أى سـبب منطقى، وبالاختصـار فإن الفلسـفة قـائمـة على وحدة وهمية، وهـى تاريخية لو أحببت، ومن الصـعب أن نرى لماذا لم يعد من المعتاد تضمينها فى علوم أخرى، كما كان يحدث فى الماضى. ومن ناحية أخرى فقد كان هناك بعض العـلوم التـى صنفت تحت الفلسـفـة، ولكنهـا لم تـعـد كـذلك فى الوقت الحـاضـر، وكونها أصـابت تطورا تقنيا كبيرا، كان سببا كـافيا لانتشالها من تلك المجموعة الملتبسة من العلوم، وبالرغم من ذلك فإن طبائعها الداخلية لم تتغير بأدنى درجة، وإذا كان هناك بعض العلوم التى مازالت مصنفة تحت الفلسفة، فلن نستنتج من ذلك إلا أنهـا استمرار *للمعنى الذى أعطاه اليونانيون للفلسفة، باعتبار أنها تضم كل العلوم.*

ومن الثابت -بناءً على ما ذكرنا- أن الميتافيزيقا الحقة لايمكن أن يكون لـها صلة قربت أو بعدت بعلم النفس مـثـلا، أكثر مما لـها بعلـم الطبيعـة أو علم وظائف الأعضـاء، فهى جميعـها علوم طبيعية بالمعنى الأولىّ العام للكلمـة. وأقل من ذلك احتمالا أن تعتمد الميتافيزيقا على أى مـن هـذه العلوم الخاصـة، بأية درجة كانت، وادعاء أن للميتافيزيقا أسسـا نفسية، كما حـاول أن يدّعى بعض الفلاسفة، لا يترك عذرا لهم إلا جهلهم المطبق بالميتافيزيقا الحقة، مما يحـاكى مـحاولة إثبـات اعتمـاد الكلى على الفردى، أو اعتمـاد المبدأ الأساسى على إحدى نتائجه غير المباشرة، وكذلك تجرّ فى أعقابها الأنسنة، وهى

إذن مفاهيم مضادة للميتافيزيقا. فالميتافيزيقا يجب أن تكون مكتفية بذاتها؛ حيث إنها المعرفة المباشرة الوحيدة، ولا يمكن أن تؤسس على شيء إلا ذاتها؛ إذ إنها تتضمن المعرفة بالمبادئ الكلية التى يشتق منها كل شيء، بما فيها مادة العلوم المختلفة. وإذا لجأت العلوم المذكورة إلى فصل مادتها عن تلك المبادئ، بغرض التفكُّر فيها من وجهات نظرها الخاصة، معتبرين هذا أمرا مشروعا من ناحيتهم، فكيف يتأتى لهم أن يُرجعوا مادتهم تلك إلى المبادئ الكلية؟ إن هذا من شأنه أن يخرج بهم من نطاقهم الخاص ونطاق وجهة نظرهم الخاصة. والملحوظة الأخيرة تبين أيضا أنه لايمكن تأسيس أى من هذه العلوم مباشرة على الميتافيزيقا، ونسبية وجهات النظر التى تمثلها هذه العلوم، تترك لها حكما ذاتيا بدرجة ما، وعدم فهم ذلك يؤدى إلى صراعات لا لزوم لها، وهذا الخطأ الذى ينوء به كاهل الفلسفة الغربية قد ارتكبه فى الأصل ديكارت، والذى كانت ميتافيزيقاه مزيفة، وكان اهتمامه بها لا يزيد على احتياجه لمقدمة لكتابه « الفيزيقا »، وقد حسب أنه بذلك سوف يعطيه أساسا متينا.

وإذا نحن اتجهنا الآن إلى المنطق، فسوف نجد أنه ليس على وتيرة باقى العلوم التى عرضنا لها، وكلها يمكن أن تسمى علوما تجريبية لأنها قائمة على المشاهدة. والمنطق أيضا علم خاص من حيث هو دراسة الشروط التى تلزم الفهم الإنسانى، ولكن صلته بالميتافيزيقا أكثر مباشرة، بمعنى أن ما يسمى بالمبادئ المنطقية هى ببساطة تطبيقات ومواصفات فى مجال محدد من المبادئ الكلية التى تنتمى إلى الكليات، وهذا يتيح تحقيق الاستبدال الذى اعتبرناه ممكنا حين كنا نتكلم عن اللاهوت. وتنطبق *الاعتبارات نفسها على حالة الرياضة، وهذا العلم* قاصر بطبيعته على مجال الكميات، ويطبق فى حدود مجاله الخاص بعض المبادئ النسبية التى تعتبر تخصيصا مباشرا لبعض المبادئ الكلية. وهكذا فلو أخذنا العلم برمته، فسوف يتفرد منه المنطق والرياضيات بعلاقة مباشرة مع الميتافيزيقا، ولكنهما مختزلان إلى حدود العقل، من واقع أنهما يأتيان فى إطار التعريف العام للمعرفة العلمية، وذلك يجعلهما منفصلين جذريا عن الميتافيزيقا. وهذا الانفصال هو الذى يمنع من إضفاء أية قيمة على وجهات النظر المطروحة باعتبارها خليطا من المنطق والميتافيزيقا، مثل نظريات المعرفة على سبيل المثال، وهى التى لعبت دورا متميزا فى الفلسفة الحديثة، وقد اختزلت

إلى ما أمكن اعتباره عناصرها المشروعة، وهذه النظريات هى منطق بحت، وإلى الحد الذى تدعى فيه أنها تذهب إلى ما وراء المنطق، ولكنها فى الحقيقة لا تعدو أن تكون أوهاما ميتافيزيقية زائفة، خالية من أية قيمة. ويحتل المنطق فى النظريات التراثية مكانة ثانوية، ويعتبر كذلك فى كل من الهند والصين، وشأنه شأن الفلك الذى كان يدرس فى العصور الوسطى فى الغرب كما كان يدرس فى الشرق، إلا أن الفلسفة الحديثة تجاهلته، وهو فى الواقع تطبيق للمبادئ الميتافيزيقية إلى درجة ما على وجهة نظر مخصوصة فى مجال محدود، وسوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد عندما نعالج النظريات الهندية.

وقد يبدو ما قيل توا عن العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا غريبا على الذين تعودوا اعتبار أن المنطق يسود كل المعارف الممكنة بمعنى ما، وذلك على أساس أنه لايصح أى تصور من أى نوع ما لم يكن منضبطا فى حدود المنطق، إلا أنه من الثابت أن الميتافيزيقا لايمكن أن تعتمد على المنطق، ولا على أى علم آخر من واقع طبيعتها الكلية، والخطأ هنا هو اعتبار المعرفة أمرا يعتمد على العقل فقط. ومن الضرورى عند هذه النقطة أن نفرّق بين الميتافيزيقا نفسها باعتبارها مفهوما فكريا بحتا، وبين التعبير الشكلى عنها؛ ففى حين أن الأولى متحررة تماما من أية محددات فردية، وبالتالى متحررة من العقل، فإن الأخرى - فى حدود التعبير الممكن - لا تعدو أن تكون نوعا من ترجمة للحقائق الميتافيزيقية فى الصيغة العقلانية المسهبة، وذلك بسبب أن طبيعة اللغة الإنسانية ذاتها لا تسمح إلا بهذا. والمنطق والرياضة هما علمان عقلانيان ولا غير، والتعبير الميتافيزيقى قد يرتدى مسوحا استعارية من حيث الشكل، ومن حيث الشكل فحسب، وإذا كان له أن يتفق وقوانين المنطق؛ فذلك لأن تلك القوانين ذاتها مبنية على أساس ميتافيزيقى، وبدون هذا الأساس ليس لها صلاحية، وفى الوقت ذاته إذا هى امتلكت سمتا ميتافيزيقيا حقيقيا، فإن ذلك سوف يجعل التعبير مصوغا بشكل يفتح الطريق لاحتمالات لانهائية للفهم، كالميتافيزيقا ذاتها.

أما فيما يتصل بالأخلاق[1]، فقد فسرنا سلفا وبشكل جزئى ماذا تعنى فى سياق أطروحتنا عن العناصر المكوّنة للدين، وبقى علينا أن نفسر مفهومها الفلسفى خاصة،

(١) morality أو كما تدعى حاليا ethics (المترجم)

وكلما أمكن تمييز ذلك عن المفهوم الديني لها. وليس في مجال الفلسفة بأكمله ما هو أكثر نسبية وعرضية من الأخلاق، ولم تعد في الواقع تمثل معرفة من أي نوع مخصوص، فما هي إلا مجموعة من الاعتبارات التي لا يتجاوز غرضها ومجالها المنفعة البحتة، بالرغم من الأوهام المتبناة عموما عن هذا الموضوع. والواقع أنها ليست إلا تدبيج قواعد لتطبق على الفعل الإنساني، والاحتياج إليها ينبع أساسا من النظام الاجتماعي، وحيث إن هذه القواعد لن يكون لها معنى، إلا لأن الأفراد يعيشون في تآلف؛ وفي نطاق مجموعات منظمة بشكل ما، وبدلا من أن تعتبر هذه القواعد نابعة من وجهة نظر النظام الاجتماعي كما هو حال الشرقيين، فقد صيغت من وجهة نظر الشكل الأخلاقي الغريب عن مفاهيم معظم بني الإنسان. وقد رأينا كيف تأتي لوجهة النظر هذه أن تظهر بين المفاهيم الدينية، وذلك من خلال وصل النظام الاجتماعي بنظريات خضعت في مرحلة مبكرة لنفوذ وجداني ما، ومن الصعب أن نرى سببا بخلاف هذه الحالة الخاصة ليبررها.

وكل ما يتصل بهذه المرتبة من الأمور يجب أن يختزل منطقيا إلى مجموعة من التقاليد توضع وتطاع بغرض جعل الحياة مستطاعة ومحتملة، وعندما يُعترف بهذه التقاليد بصراحة ويُعمل بها، فلا مجال للأخلاقية الفلسفية. وتتدخل النزعة الوجدانية مرة أخرى في هذا الأمر، وكي تجد مادة ترضي احتياجاتها الخاصة، فإنها تتبنى هذه التقاليد، وتتسبب في أن تبدو في طبيعة غير طبيعتها، وينتج عن ذلك اختلافات بين كثير من النظريات، يظل بعضها ذا شكل ومحتوى وجداني، بينما يلتبس بعضها الآخر بمظهر عقلاني. ثم إن الأخلاقية كأي أمر مرتبط بالعوارض الاجتماعية تختلف بشكل بيّن حسب أحوال الزمان والمكان، وكل النظريات الأخلاقية التي قد تطفو في مجتمع معين، ومهما كانت حدة التناقض بينها، تميل جميعها إلى تبرير القواعد العملية نفسها، والتي هي موضع وحدود الاتفاق الاجتماعي في المجتمع المذكور. ويكفي هذا لبيان أن تلك النظريات جميعها خالية من أية قيمة حقيقية، وكل منها مبني على يد فيلسوف فردي، ربما كتبرير لسلوكه وسلوك الآخرين، على الأقل أولئك المفتونين به، بما يتفق وآرائه، ويتفق قبل كل شيء مع مشاعره.

ومن الملاحظ أن النظريات الأخلاقية من هذا النوع تطفو على السطح إبّان مراحل الانحطاط الفكرى، ولا شك أن ذلك الانحطاط راجع إلى، أو مرتبط بتوسع الميول الوجدانية لدى الفلاسفة، وربما أيضا إلى استغراقهم فى الأوهام والتخيلات، بحيث يحتفظون على الأقل بمظهر التفكّر العميق. وقد ظهرت هذه الظاهرة بجلاء عند اليونانيين بعد أن ضعفت ملكاتهم الفكرية، وكان أرسطو هو آخر من استطاعت أن تنجبه، أما المدارس الفلسفية التالية من الأبيقورية أو الرواقية، فقد كان كل شىء فيها خاضعا للمنظور الأخلاقى، ولهذا اكتسبوا شهرة بين الرومان، هؤلاء الذين كان يصعب عليهم استيعاب أى فكر أعلى من ذلك. وتكررت الظاهرة نفسها فى أيامنا هذه عندما تفشت الأخلاقية بشكل سافر، ولكنها فى هذه المرة كانت بسبب انحطاط الفكر الدينى، كما يتضح من البروتستانتية مثلا، ومن الطبيعى أنه عندما تكون عقليات هؤلاء الناس عملية صرفا، وحضارتهم مادية بحتة، أن يحاولوا إرضاء تطلعاتهم الوجدانية عن طريق تلك الجوّانية المزيفة، والتى تعتبر الأخلاقية الفلسفية واحدة من جوانبها.

لقد عرضنا لكل فروع الفلسفة التى لها خصائص قابلة للتعريف الواضح، ولكن حقل الفلسفة يحتوى أيضا على تشكيلة من العناصر المبهمة التى لايمكن أن نضعها تحت عنوان أو آخر، ولا يربطها ببعضها أية خصائص كامنة فى طبيعتها، إلا اجتماعها معا تحت المفهوم النظامى نفسه. ولهذا السبب كان علينا بعد أن فصلنا الميتافيزيقا تماما عما يدعى بالفكر الفلسفى، أن نفى احتياجا آخر لتمييزها عن الأنظمة الفلسفية العديدة التى كان مصدرها - كما رأينا - هو القرصنة على الأصالة الفكرية، والفردية التى تعبر عنها تلك الادعاءات هى متناقضة تماما مع روح التراث، كما أنها لا تتسق مع كافة المفاهيم الميتافيزيقية الحقة.

والميتافيزيقا البحتة تنفى بالضرورة كل محاولات المنظومية؛ إذ إن النظام - أيا كان - لايمكن أن يتجنب محدوديته وانغلاقه المفاهيمى على ذاته، ولا بما هو محتوى برمته داخل حدودٍ ضيقة مُعرّفة، وهو بالتالى لايمكن أن يتصالح مع كليّة الميتافيزيقا، كما أن النظم الفلسفية دائما ما تكون نظم أشخاص بعينهم، أى أنها هياكل معرفية قيمتها فردية بحتة، ثم إن كل نظام مبنى بالضرورة على أسس خاصة ونسبية، وهو ليس بشىء، إلا تطورا لفرضيّة ما، هذا، بينما لاتسمح الميتافيزيقا - التى لها سمة

اليقين المطلق - بأى شيء مفترض. وهذا لا يعنى أن نظاما ما؛ لا يحتوى على عناصر معينة من الحقيقة؛ فيما يتصل بنقطة أو أخرى، هو مشروع بما هو نظام، إلا أن الزيف الأساسى للمفاهيم يكمن فى الشكل النظامى ذاته. وقد كان لايبيتز محقا فى قوله "إن كل نظام صحيح فيما يثبت، وباطل فيما ينفى"، وهذا يعدل القول بأن باطله هذا أكبر كثيرا من صحيحه؛ حيث إنه محدود بحدود ضيقة، أو أنه نظامى، ذلك أن مفهوما من هذا النوع سوف يؤدى حتما إلى إنكار كل ما يقع خارج نطاق صحيحه الافتراضى. ومن العدل أن يطبق هذا القول على لايبنيتز نفسه بدرجة لا تقل عن تطبيقه على غيره من الفلاسفة، وذلك من حيث إن فكره يتشح بالسمة المنظومية، وبالإضافة إلى ذلك؛ فإن ما احتواه عمله من الميتافيزيقا الحقة مستعار من المدرسيين، وحتى هذه تشوهت على يديه نتيجة عدم فهمه الصحيح لها. أما فيما يتصل بقوله "إن كل نظام صحيح فيما يثبت، وباطل فيما ينفى" فليس ذلك من قبيل الانتقائية، ولكنها تعنى أن النظام صحيح بالقدر الذى يفتح به الطريق إلى إمكانيات أكثر سعة للفهم، وهذا واضح، ولكنه فى الوقت نفسه؛ إدانة لهذا النظام. والميتافيزيقا - من ناحية أخرى - هى خارج نطاق كل ما ينتمى إلى الفردية، ولهذا لايمكن أن يطبق عليها أى نوع من أنواع المنظومية، كما لايمكن أن تحتويها أية معادلة.

وقد اتضح الآن ما نعنى باصطلاح الميتافيزيقا المزيفة، وهى تتضمن كل ما يأتى به نظام فلسفى يدعى العلم بسمة ميتافيزيقية ما، وكل ادعاء من هذا النوع ليس له مبرر على الإطلاق من واقع هيكله المنظومى، وهو كاف ليسلب من النظريات التى من هذا النوع أى معنى كان. والحقيقة أن بعض الإشكاليات التى تستهلك انتباه الفكر الفلسفى تبدو خالية من كل أهمية، بل ومن كل معنى أيضا؛ إذ تنشأ حزمة من المشاكل لا مصدر لها إلا النية فى تمكين الغموض والتلبيس، أو أنها ناتجة عن اضطراب وجهات النظر، وهى مشاكل لا توجد أصلا - ولا يصح لها أن تظهر - إلا نتيجة سوء التعبير عنها، وهى كافية بذاتها فى بعض الأحوال لحل هذه المشاكل، ما لم يكن للفلسفة مصلحة فى بقائها، فالفلسفة تزدهر وتترعرع بالغموض. وهناك أيضا عدد من المسائل الأخرى تنتمى إلى أفكار مختلفة تماما، ويبدو طرحها مشروعا تماما، ولكن مجرد صياغتها بشكل منضبط مختصر، قد يؤدى إلى حلها على الفور؛ إذ إن

الصعوبات المطروحة كلامية أكثر منها حقيقية. وإذا حدث أن كان بينها مسائل ذات طبيعة قادرة على الارتكاز على نقاط ميتافيزيقية معينة، فإنها تفقد هذه الخاصية بمجرد ضمها إلى نظام، ولا يكفى أن تكتسب المسألة طبيعة ميتافيزيقية، ولكنها يجب أن تستوعب وتعالج ميتافيزيقيا. ومن الثابت أنه يمكن علاج موضوع ما من المنظور الميتافيزيقى، كما يمكن أن يعالج بعدة طرق أخرى، وسواء أكانت المسائل التى يقبل عليها معظم الفلاسفة هى مسائل تستحق الاهتمام أم لا، فثمة أمر واحد مؤكد، هو أنها لاتمت إلى الميتافيزيقا بصلة. ومن المؤسف أن قلّة الوضوح التى غدت سمة مؤكدة فى الفكر الغربى الحديث، وتتضح أيضا بالقدر نفسه فى طرق التعبير عنها، تسمح بالمحاورات والمناقشات العشوائية التى لاتنتهى، دون أن تخلص إلى حل، وتترك الباب مفتوحا لافتراضات شتى يحق لها أن توصف بأنها فلسفية، ولكن ليس هناك ما يربطها بالميتافيزيقا الحقة.

ومن هذه الناحية نشير أيضا بشكل عام إلى مسألة تبرز كما لو كانت بالصدفة، وتثير اهتماما خاصا ولحظيا، مثلما نجد من مسائل فى تاريخ الفلسفة الحديثة، وهذه المسائل جميعها خلو مما يتعلق بالميتافيزيقا، أو بتعبير آخر، فهى تفتقد السمات الكلية، بالإضافة إلى أن معظم المسائل من هذا النوع هى ذات وجود مصطنع. ولنكرر مرة أخرى أن الميتافيزيقى الحق، هو ذلك الذى يظل مستقرا بشكل مطلق، ثابت ومستقل عن كل عوارض التاريخ الخاصة، هذا فقط هو الميتافيزيقى، الذى لا يتغير، كما أن الكلية الميتافيزيقية هى التى تشكل وحدتها الأساسية، وتحول دون التكاثر الذى يصيب النظم الفلسفية والدينية على السواء، وهى التى تضفى عليها ثباتها العميق.

مما سبق يتضح أن الميتافيزيقا لا علاقة لها بأى من المفاهيم التى تشاكل المثالية، أو الحلولية، أو الروحانية، أو المادية، وكلها موسومة بالسمة المنظومية لفكر الفلسفة الغربية، وهذه النقطة تزداد أهمية فى ظروف التملكات التى تنتاب المستشرقين، فيحاولون بأى ثمن حشو الفكر الشرقى فى الأطر الضيقة التى لم تصنع له أصلا، وسوف تتاح لنا الفرصة فيما بعد للفت النظر إلى سوء الاستخدام الذى طرأ على تلك العناوين المتهافتة، أو طرأ على الأقل على بعضها. أما الآن فهناك نقطة واحدة من المهم أن نصرّ عليها، وهى أن المعركة بين الروحانية والمادية التى دار فيها ما يقرب من كل

الفكر الفلسفى منذ ديكارت: ليس لها صلة بالميتافيزيقا، وهذا المثال الذى أشرنا إليه سلفا له طابع عارض بحت، فثنائية الروح/المادة لم تطرح قط كأمر مطلق غير قابل للتفاوض فيما قبل المفهوم الديكارتى، والواقع أن فكرة المادة بالمعنى الحديث للكلمة كان دائما غريبا عن القدماء بما فيهم اليونانيين، ومازال غريبا بالقدر نفسه على معظم الشرقيين اليوم، وليس فى اللغة السنسكريتية ما يشير إليها حتى عن بعد. وليس لمفهوم ثنائية من هذا النوع غير غرض وحيد هو الإشارة إلى ظاهر الأشياء، ولكنها تظل سطحية لأنها قائمة على وجهة نظر فردية تقتصر عـلى المظـاهر الخارجية، وتؤدى من موضعها هذا إلى نفى الميتافيزيقا بمجرد محاولة جعلها مفهوما ذا قيمة مطلقة، وذلك بإثبات عدم إمكان تصالح حدّيها، وهو تأكيد يثبت الثنائية بمعنى الكلمة، ثم إن المقابلة بين الروح والمادة؛ لا يمثل إلا أمرا واحدا من الثنائية، وحيث إن الاصطلاحين المتقابلين النسبيين يمكن أن يستبدلا بأى زوج من المتقابلات النسبية، فإنه يمكن تصور مصفوفة لانهائية من الأزواج المتقابلة من بينها هذا الزوج، وكلها مكرّسة لكثرة من التحديدات المخصصة.

وعلى وجه العموم، فالثنائية تتميز بالقصور عن إدراك القضية المضادة بين أى اصطلاحين، وهذا التناقض هو واقعى بالفعل من وجهة نظر خاصة، ويوجد فيه عنصر الصدق الذى تحتوى عليه الازدواجية، ولكن ذلك بشرط أن تكون مطلقة، فى حين أنها نسبية وعارضة، وقد تم حذف كل ما يمكن أن يجرى فيما وراء التعاكس الاصطلاحى، وهكذا نستنتج أن الازدواجية محدودة بطبيعتها المنظومية. وإذا لم يقبل هذا القصور، وكانت هناك رغبة فى حل التناقض الذى تتعلق به الازدواجية بعناد، فمن الممكن أن نجد عدة حلول مختلفة، وهناك حلاّن موجودان بالفعل ويظهران فى الأنظمة الفلسفية التى يمكن أن تجتمع تحت عنوان مشترك هو "الواحدية". ويمكن القول بأن الواحدية هذه تتميز برفضها الاعتراف بوجود اختزالية مطلقة، وبالرغبة فى تخطى التناقض الواضح، مما يؤدى فى النهاية إلى اختزال أحد الاصطلاحين لصالح الآخر، ونجد نتيجة ذلك، أنه فى شأن مزدوجة الروح/المادة تظهر الواحدية الروحانية من ناحية، وتدعى القدرة على اختزال المادة إلى روح، وتظهر الواحدية المادية من ناحية أخرى لتدعى القدرة على اختزال الروح إلى مادة. وأيا كان نوعها؛ فالواحدية على حق فقط

فى التمسك بأنه ليس هناك تناقض مطلق، وهى من هذه الناحية أكثر رحابة من الازدواجية، وهى - على الأقل - تمثل محاولة للنفاذ إلى قلب الأمور، ولكنها تنتهى حتما إلى السقوط فى الخطأ نتيجة الإهمال، أو نتيجة الإنكار الكامل للتناقض المطروح للنقاش، وحتى لو كان التناقض برّانيا فيجب أن نتعرفه عليه بهذا الاعتبار، وهنا مرة أخرى تكون مقصورية النظام سببا فى عيبه الرئيس. ولو أننا رغبنا - من ناحية أخرى - أن نختزل أحد الحدين إلى الآخر مباشرة، فمن المستحيل الهرب تماما من البديل الذى تحتمه الازدواجية؛ حيث لا وجود فيها لما يخرج عن حدّيها، وهو ما تعتبره أساسها الأول، وحيث يتلازم هذين الحدين، يجوز التساؤل عما إذا كان لوجود أيهما مبرر بعيدا عن الآخر. وهكذا نجد أنفسنا أمام حلّين، هما أكثر تماثلا مما يبدو على سطحيهما، وليس من المهم حقا أن الواحدية الروحانية تثبت أن كل شىء ما هو إلا روح، بينما تحاول الواحدية المادية أن تثبت العكس، وهو أن كل شىء ما هو إلا مادة، خاصة وأن كلا منهما تضطر إلى إسناد الخصائص الجوهرية للمبدأ الذى تحاول أن تدحضه إلى المبدأ الذى تحاول أن تدافع عنه. ومن الثابت أن الحوار بين الروحانيين والماديين لابد وأن يتدنى إلى مستوى المعركة الكلامية؛ فالروحانية والمادية على السواء تمثلان وجهين لحل مزدوج، وهو فى ذاته غير ذى كفاءة.

وهنا نجد لزاما علينا البحث عن حل مختلف، ولكن فى حين كان اهتمامنا بالثنائية والواحدية قائما على نوعين مختلفين من المفاهيم المنظومية الخاضعة للمرتبة الفلسفية، فسوف ننظر الآن فى نظرية وجهة نظرها ميتافيزيقية، وبالتالى لم تحظ لنفسها باسم فى الفلسفة الغربية، والتى - من ناحيتها - لامناص أمام تلك الفلسفة من تجاهلها. وسوف نطلق على هذه النظرية اللا_ازدواجية، أو حتى من الأفضل أن نسميها نظرية عدم الازدواج حتى نترجم الاصطلاح الهندوسى أدفياتا فادا بأقرب ما يكون، وليس له مقابل معروف فى أية لغة أوروبية، والاصطلاح المقترح الأول يتميز بالاختصار عن الثانى، ونحن مستعدون لاستخدامه لهذا السبب فقط، ومن الصحيح أنه يعانى من نهايته "ية" التى تستخدم عادة كمصدر صناعى فى لغة الفلسفة لتطلق على أسماء النظم، ولكننا ندفع بأن النفى محمول على كلمة ازدواجية بكليتها، بما فيها نهايتها. وفى حين تتفق اللا_ازدواجية مع الواحدية من حيث رفضها للاختزال المطلق،

فهي تختلف اختلافا عميقا عنها من حيث إنها لا تدعي أن أيا من الحدين قابل للاختزال إلى الآخر، فكلا الحدين له قيمة في إطار مبدأ كليّ، ويحتوي على الحدين الجزئيين بسواء بسواء، وليس كأضداد بالمعنى المعتاد للكلمة، ولكن بنوع من التكامل، والقطبية التي لا تؤثر في وحدة المبدأ الكلي المشترك.

وهكذا نرى أن تدخل وجهة النظر الميتافيزيقية من شأنه أن يحل على الفور ذلك التناقض الواضح، ثم إنه هو فقط الذي يحقق ذلك بينما وجهة النظر الفلسفية تثبت عجزها عنه، وما يصح في أمر ثنائية الروح والمادة يصح على كل الثنائيات الأخرى أيا كان عددها، والتي يحاول المرء بها أن يربط بين جوانب خاصة من الوجود. فإذا أمكن أن نرى مصفوفات لانهائية من تلك الثنائيات، وكلها صحيح ومشروع في جزئيته الخاصة؛ فذلك لأننا لم نعد منغلقين في منظومية محدودة تأخذ بواحد من تلك التمايزات وتنكر كل ما يتبقى، وهكذا نرى أن اللا_ازدواجية هي النوع الوحيد من النظريات التي تناسب كلية الميتافيزيقا. وعموما يجوز قول إن النظم الفلسفية قاطبة: قد تكون إما ازدواجية أو واحدية، ولكن اللا_ازدواجية كما شرحناها من حيث مبادئها قادرة على تجاوز مجال كل الفلسفات؛ حيث إنها ميتافيزيقية في جوهرها، أو بطريقة أخرى هي تعبير جوهري عن السمات الأساسية للميتافيزيقا.

وإذا بدا لنا من الضروري أن نعالج هذه المسائل بإسهاب، فذلك نتيجة الجهل المعتاد في الغرب بكل ما يتصل بالميتافيزيقا الحقة، ثم إن تلك الاعتبارات لها صلة مباشرة بأطروحتنا، أيا كان ما يعتقده بعض الناس؛ حيث إن الميتافيزيقا هي في مركز كل النظريات الشرقية، فلا مجال لفهم شيء عنها ما لم تُفهم فكرة الميتافيزيقا، بما يكفي لتوضيح أي غموض محتمل. ولقد أظهرنا كيف أن فروقا كبيرة تفصل الفكر الميتافيزيقي عن الفكر الفلسفي؛ فالمشاكل الكلاسيكية للفلسفة بما فيها تلك التي تعتبرها مشاكل عامة لاوجود لها على الإطلاق في الميتافيزيقا؛ فمجرد الانتقال من وجهة نظر إلى أخرى كفيل بإنهاء تلك المشاكل، وينتج عن هذا الانتقال إلقاء الضوء على المغزى الأعمق لحقائق معينة، لتختفي تلك المشاكل المفتعلة ببساطة، وهو يدل على أنها تفتقد عمق المعنى. ولقد أتاحت لنا هذه الشروح فرصة تفسير اللا - ازدواجية، وفهمها كأمر ضروري للميتافيزيقا، وليست أقل أهمية في فهم النظريات الهندوسية على وجه الخصوص، وهذا نابع من أن هذه النظريات ميتافيزيقية بحتة من حيث الجوهر.

تبقى ملحوظة أخيرة على درجة كبيرة من الأهمية: هى أنه يستحيل تحديد الميتافيزيقا باعتبارات تتصل بثنائيات لجوانب متكاملة من الوجود، من أى نوع كان، وسواء أكانت تتصل بجوانب مخصوصة مثل الروح والمادة، أم على العكس من ذلك مثل اصطلاحى الجوهر و العرض، ولا يمكن حتى تحديدها بمفهوم الوجود البحت بالرغم من كليته، ذلك أنها لايحدها شيء. ولا يمكن أن تعرّف الميتافيزيقا على أنها معرفة الوجود (أو علم الوجود) كما قال أرسطو، فهذه مجرد أنطولوجيا، وهى لاشك واقعة فى مجال الميتافيزيقا، ولكنها لا تشتمل على الميتافيزيقا بالكامل، وقد كان ذلك سببا لبقاء الميتافيزيقا فى الغرب على حالها من النقص وعدم الكفاءة، ذلك بالإضافة إلى جانب آخر سوف نتناوله. فالوجود ليس هو بالفعل أكثر المبادئ كلية، ويجب ألا يكون *كذلك* حتى *يتماهى مع الأنطولوجيا*، فحتى *لو كان الوجود هو الأساس الأول لكل* أنواع الجبر الممكنة، إلا أنه مازال جبرا بشكل واضح، وكل جبر هو تحديد لا يجدر بالميتافيزيقا التوقف عنده، وكل مبدأ تتناسب فيه قلة الجبرية مع زيادة الكلية، يحمل فى طياته درجة متناسبة منهما، ولو لجأنا إلى لغة الرياضة لجاز لنا القول إن الإيجاب الجبرى (+) مساو للسلب (-) الميتافيزيقى.

ولقد كانت اللاجبرية المطلقة التى تميز أكبرالمبادئ الكلية سببا فى مشاكل جمّة، تلك المبادئ التى يجب اعتبارها قبل باقى المبادئ، وليس ذلك بما هى مفاهيم، إلا إذا كان ذلك عند الذين لم يتعودوا عليها، ولكن على الأقل فى طرح النظريات الميتافيزيقية التى تتعلق بها، حتى إنه يتحتم استخدام تعبيرات تبدو من ظاهرها سلبية بحتة. مثلما نجد فى فكرة اللامتناهى (وهى الفكرة الأكثر إيجابية من بين كل الأفكار؛ حيث إن اللامتناهى لابد وأن يكون الكل المطلق، والذى لايحده شيء ولا يخرج عنه شيء)، ولا يمكن التعبير عنه إلا باصطلاح سلبى البنية؛ حيث إن كل إيجاب مباشر لشيء، هو بالضرورة نفى لشيء آخر، أى أنه إيجاب خاص وجبرى، ولكن نفى الجبر أو المحدودية هو فى الواقع نفى للنفى، وهو بالتالى إثبات حقيقى، ويكون نفى كل الجبرية مساويا فى الحقيقة للإيجاب الكامل المطلق. وما ذكرناه عن فكرة اللامتناهى قابل للتطبيق على عديد من المفاهيم الميتافيزيقية المهمة، وهذا المثال يكفى حاليا، ولكن يجب ألا ننسى أن الميتافيزيقا البحتة هى فى حدّ ذاتها مستقلة بشكل مطلق عن كل الاصطلاحات الناقصة التى نحاول أن نسبغها عليها حتى تتضح للفهم الإنسانى.

الباب التاسع

الجوّانية والبرّانية

لقد أشرنا في عبورنا على الملاحظات المبدئية إلى الفارق الذى كان يوجد فى بعض المدارس *اليونانية القديمة* – *وربما كلها* – *بين الجوّانية والبرّانية*، أى بين جانبين لنظرية واحدة، أحدهما داخلى والآخر خارجى نسبيا، وهذان فى الواقع هما المعنى الكامل للاصطلاحين. ويحتوى الخارجى منهما على القسم المبدئى سهل الفهم للتعاليم، والذى وجد طريقه بسهولة إلى معظم الناس، وهو الجانب الذى يتم التعبير عنه فى الكتابات التى وصلت إلينا بشكل كامل، أما الجوّانية، وهى الأكثر عمقا، وتنتمى إلى مرتبة أعلى، فقد اقتصرت على التلاميذ المنتظمين فى الدراسة الذين كان لديهم استعداد لقبولها، وكانت موضوعا للتعاليم الشفاهية التى لم يمكن حفظ إشاراتها بدقة، وحيث إننا نتحدث عن مستويين لنظرية واحدة، فلا بد من التسليم بأنهما ليسا متناقضين، ولكنهما متكاملين. وقد كان من شأن الجانب الجوّانى أن يطور النظرية التى يصوغها الجانب البرّانى وينقيها، والذى اعتاد تقديمها بطريقة أقرب إلى الغموض والتبسيط المخل، وأحيانا بشكل رمزى، ذلك بالرغم من أن الرمز عند اليونانيين قد اكتسب قيمة أدبية وشاعرية قحة تسببت فى انحطاطه إلى مستوى استعارى. وقد كانت الجوّانية بدورها قادرة على الانقسام إلى عدة مستويات من التعليم بدرجات مختلفة من العمق، وكان الدارسون يمرون بالتتابع من درجة إلى أخرى، ويترقون فيها بالدرجة التى تسمح بها قدراتهم الفكرية، وهذا كل ما يمكن أن يقال عنها على وجه التأكيد.

ولم تحافظ الفلسفة الحديثة على هذا التمييز بين الجوّانية والبرّانية، ذلك بما أنها ليست أكثر مما يبدو فى ظاهرها، ولا حاجة بها إلى أى نوع من الجوّانية لمزاولة

تدريس تعاليمها؛ فكل ما يتميز بالعمق الحقيقى يهرب من وجهة نظرها المحدودة. ويبرز الآن سؤال عما إذا كان مفهوم هذين الجانبين المتكاملين لنظرية واحدة ينطبق على اليونان؟ فمن المدهش أن يكون هناك تقسيم طبيعى إلى هذه الدرجة، ويظل استثنائيا إلى هذا الحد، لكن الواقع ليس كذلك. فأولا: من المعروف أنه وجد فى الغرب مدارس معينة منذ تاريخ مبكر، وكان الالتحاق بها عموما غير متاح بسهولة، ولا يعرف عنها إلا القليل، ولم تكن هذه المدارس فلسفية بأية درجة، واكتسبت نظرياتها وجودا برّانيا تحت ستار رموز، ظلت خفية تماما عمن لا يملك مفاتيحها، وتلك المفاتيح كانت تعطى فقط للمريدين الذين أخذوا على أنفسهم العهد، وقدموا ضمانات كافية لحفظ السر، وأثبتوا قدراتهم الفكرية. وقد كانت هذه الأمور تعنى وجود نظرية أعمق من أن يتفهمها العامة، ويبدو أنها كانت شائعة على وجه التخصيص فى القرون الوسطى، وكان هذا أحد الأسباب لضرورة ذكر هذه الفترة فى سياق الحديث عن الفكر، والتحسب لأى أمر قد وجد آنئذ بالإضافة إلى ما هو معروف بالفعل، وكما هى الحال فى الجوّانية اليونانية؛ فمن الثابت أن هناك ما فقد نتيجة أن تراثها لم ينتقل إلا بالتعليم الشفاهى، وهى ظروف أشرنا إليها، كانت مسئولة عن الاختفاء الكامل لنظرية الدرويديين(١٤).

ويعتبر السيميائيون مثالا للمدارس التى أشرنا إليها، وقد كانت نظرياتهم أساسا من مرتبة فلكية، والفلك بطبيعته لابد له من هيكل من المفاهيم الميتافيزيقية. ويمكن القول بأن الرموز التى استخدمت فى الأدبيات السيميائية هى الجانب البرّانى، فى حين أن تفسيرها الذى اقتصر على المريدين يمثل الشق الجوّانى، ولكن الدور الذى يلعبه الجانب البرّانى قد اختزل إلى حد كبير، وليس له مبرر إلا فى علاقته بالجانب الجوّانى، وقد يكون من المشكوك فيه حاليا أن يكون استخدامنا للاصطلاحين مشروعا. والواقع أن الجوّانية والبرّانية كلمتان متوازنتان من حيث الشكل، وهما بالضرورة متلازمتين، وحيث لا تذكر البرّانية فلا مجال لذكر الجوّانية، والاصطلاح الأخير منهما لا يصح أن يطلق على كل نظرية خفيت عن الظاهر لاستخدام الصفوة الفكرية إذا كنا نرغب فى الحفاظ على المعنى الحقيقى للاصطلاح.

(١) شعب من أقدم شعوب الهند، طاردهم الآريون من الشمال فاستقروا فى الجنوب، ولهم لغتهم الخاصة. المنجد فى اللغة والإعلام.(المترجم)

ولا شك أنه من الممكن أن نلمح كلاً من الجانبين الجوّانى والبرّانى فى أية نظرية كانت بشىء من سعة الرؤية، وبشرط التمييز بين المفهوم وبين التعبير عنه؛ فالمفهوم جوّانى تماما فى حين أن التعبير عنه هو مجرد شكل برّانى له، ولو أننا اعتصرنا المعنى العام للكلمتين بعض الشىء لأمكن القول بأن المفهوم يمثل الجانب الجوّانى، فى حين يمثل التعبير عنه الجانب البرّانى، وهما بالضرورة كذلك نتيجة طبائع الأشياء. ورؤية الأمور بهذا الشكل تؤدى إلى أن نجد أمرا غريبا عن النظريات الميتافيزيقية، هو أنها لابد وأن تكون جوّانية، وهذا هو العنصر الذى يستعصى على الشرح كما ذكرنا سلفا، ويمثل شيئا يستطيع كل فرد أن يتفهمه بنفسه بمعونة الكلمات والرموز التى تعمل كنقاط لدعم استيعابه، وسوف يكتمل فهمه، ويتعمق بالدرجة التى يستطيع أن يستوعب بها فعلا. وحتى لو تعلق الأمر بنظريات من مرتبة أخرى، ولا يمتد مغزاها إلى المرحلة التى لايمكن فيها التعبير عنها حقا (وهو السر بالمعنى الاشتقاقى للكلمة) فمن المؤكد على حد سواء أن التعبير لايمكن أن يكون مساويا تماما للمفهوم، وهنا نجد أيضا أنه يحدث شىء من القبيل نفسه على نطاق أضيق، والذى لديه القدرة على الفهم الصحيح هو دائما ذلك الذى يستطيع أن يرى فيما وراء الكلمات، ويمكن القول بأن **روح النظرية** هى ذات طبيعة جوّانية، وأن **الكلمات** التى تصوغها ذات طبيعة برّانية. وهذه هى الحال مع كافة المتون التراثية، والتى عادة ما تطرح مجموعات من المعانى ذات العمق المختلف، وتناظر وجهات نظر بعددها، ولكن بدلا من أن يلجأ الناس إلى البحث فى تلك المعانى؛ فإنهم عادة ما يفضلون أن يكرّسوا أنفسهم لبحث التأويل فى **النقد النصى** باتباع المناهج المستفيضة التى خرج بها علينا معظم الدارسين المحدثين، وهذا العمل – على عنائه – أسهل كثيرا من البحث فى المعانى، فهو على الأقل يقع فى متناول ذكاء الكافة.

وهناك مثال يستحق الذكر عن تلك المجموعات من المعانى المشتقة من تفسير الحروف الإيديوجرافية للغة الصينية؛ فكل المعانى المختلفة التى تستطيع هذه الأحرف أن تعبر عنها يمكن أن تصنف تحت ثلاثة معان رئيسة تناظر ثلاث درجات من المعرفة، يتبع الأول منهما المرتبة الحسية، ويتبع الثانى المرتبة العقلانية، ويتبع الثالث المرتبة الميتافيزيقية، وإذا نحن اخترنا مثالا بسيطا عن كيفية استخدام الحرف الواحد

بالتناظر للتعبير عن ثلاثة مستويات لوجدنا أن حرفا واحدا يعنى الشمس، والضوء، والحقيقة، والسياق وحده هو الذى يجعل من الممكن تحديد معنى الحرف من بين هذه المعانى، وقد كان لذلك أثر غير حميد فى ترجمات الغربيين. ويمكن أن نفهم من ذلك كيف أن دراسة المعنى الحقيقى لتلك الإيديوجرامات يمكن أن يكون أساسا لتعاليم متكاملة خفى مغزاها تماما عن الأوروبيين، وذلك بالسماح بتطوير وتنسيق كافة المفاهيم فى كل المراتب، وهذه الدراسة يمكن أن تمتد من وجهات نظر مختلفة لتشتمل على كل المستويات المتتابعة للتعليم، مابين الابتدائى والعالى، وكل منها توفر الفرصة لإمكانيات جديدة للفهم، وتتحول إلى أداة بديعة لطرح النظريات التراثية.

ولنعد الآن إلى مسألة التمييز بين الجوّانية والبرّانية، ونحن نفهمهما الآن بالمعنى الدقيق، وكيف أنهما قابلان للتطبيق على النظريات الشرقية. وفى البداية نجد أن الإسلام تراث يظهر على شكلين: دينى وميتافيزيقى كما شرحنا سلفا، والشكل الدينى هو الجانب الأكثر برّانية منهما، وهو فى متناول الجميع، ويمكن أن نصفه فى سياقنا الحالى بالبرّانية، فى حين أن الجانب الميتافيزيقى الذى يحتوى على المعنى الأكثر خفاءً، كما أنه يعتبر نظرية للصفوة، يمكن أن يوصف بالجوّانية، وقد حافظنا على وضوح التمييز؛ حيث إنهما جانبان من ذات النظرية، ويمكن أن نلاحظ أيضا أن هناك أمر مشابها فى اليهودية، حيث تمثل **القبالة** الناحية الجوّانية، وهى كلمة معناها الأولى ببساطه: **التراث**، وهى مكرسة للبحث فى المعانى الأعمق للمتون المقدسة، بينما اقتصر الجانب البرّانى على المعانى الحرفية الظاهرة، ولكن القبالة ليست بالعمق الميتافيزيقى الذى تصل إليه الجوّانية الإسلامية، وتظل مرهونة غالبا بسيطرة المنظور الدينى، وهى مناظرة فى هذا للشطر الميتافيزيقى من النظرية المدرسية، والتى لم تستطع التحرر بما يكفى من الاعتبارات اللاهوتية. أما فى الإسلام، فإن التمايز بين وجهتى النظر شديد الوضوح، باستثناء بعض المدارس التى أصابها عدوى الغموض، وكان لهذا أثر فى جعلها أقل تمسكا بالسنية من باقى المدارس الجوّانية، ومن الممكن أن نرى هنا بوضوح أكثر كيف أن المفاهيم اللاهوتية تتلقى معانى أعمق، نتيجة التناظر الميتافيزيقى، وذلك من خلال العلاقة بين الشقين الجوّانى والبرّانى للتراث.

وننتقل الآن إلى النظريات ذات الأصل الأكثر شرقية؛ حيث لا يمكن أن نطبق التمايز بين الجوّانية والبرّانية بالطريقة نفسها، وفى بعض الحالات لن يمكن تطبيقها على الإطلاق؛ فمما لاشك فيه أنه فى حالة الصين يمكن القول بأن التراث الاجتماعى متاح للجميع، ويبدو برّانيا فى طبيعته، فى حين أن التراث الميتافيزيقى - وهو نظرية الصفوة - جوّانى فى طبيعته، ولكن هذا يمكن أن يكون صحيحا فقط عندما ننظر فى الجانبين بالنسبة إلى التراث الأول الذى نشأتا منه، ولكنهما فى الحقيقة - دون تجاهل هذا المنبع الأصلى - منفصلتان تماما بحيث لايسعنا اعتبارهما كجانبين للنظرية نفسها، وهو الشرط الأول لإمكان الحديث عن الجوّانية والبرّانية. وأحد أسباب هذا الانفصال كامن فى غياب المجال الذى يجمعهما، والمرتبط أصلا بوجهة النظر الدينية، والذى يتم اتصالهما معا فى إطارها كلما كان ذلك ممكنا، وبين وجهتى النظر الفكرية والاجتماعية، ودائما على حساب نقاء الباطن، ولكن غياب المجال الموحّد هذا يتمخض عنه نتائج واضحة، كما فى حالة الصين، ويتضح ذلك فى حالة الهند؛ حيث لاوجود هناك لما يسمى بالدين، ولكن كل فروع التراث نابعة من كل واحد لاينقسم.

ولم يعد أمامنا الآن إلا الحديث عن الهند، فهناك - أقل من أى مكان آخر - لا مجال للكلام عن أى فاصل بين الجوّانية والبرّانية، ذلك أن التراث موحد تماما بحيث يتجلى فى صورة جانبين للنظرية، أو حتى على شكل جانبين متكاملين على هذا المنوال. والتمييز الوحيد الذى يمكن تطبيقه هو بين النظرية الجوهرية التى هى ميتافيزيقية قحة، وبين تطبيقاتها المختلفة التى تحتوى على كثرة من الفروع الثانوية، ولكن ليكن مفهوما أن هذا لا يساوى التمايز الذى نقصده؛ فالنظرية الميتافيزيقية ذاتها لا تقدم ماهو جوّانى بخلاف مايكمن فيها من المعانى العريضة التى أشرنا إليه سلفا، وهذا طبيعى وحتمى فى أية نظرية من ذلك النوع، فكل الناس يمكن أن يُسمح لهم بحضور كل مراتب التعليم، بشرط وحيد هو أن يكون المرء مؤهلا للإفادة منها بشكل فعّال. ونحن هنا نتحدث عن السماح بحضور الدروس بمراتبها المختلفة، وليس عن السماح بممارسة الوظائف المختلفة؛ حيث يلزم مؤهلات أخرى لهذا الغرض، إذ يحدث بالضرورة أن يتلقى الدروس كثرة من الناس، ويدرسون المتون ويتمثلونها بطريقة تزيد أو تقل عمقا حسب الإمكانيات الفكرية لكل منهم. ولهذا السبب لايمكن الحديث عن شىء يسمى

البراهمية الجوّانية كما فعل بعض من الناس، وتطبيق ذلك الاصطلاح بلا هوادة على التعاليم التى جاءت فى الأوبانيشاد، وصحيح أيضا أن آخرين قد ذهبوا بدورهم إلى ما أسموه البوذية الجوّانية، فجعلوا الأمور بذلك أسوأ بكثير، فقد طرحوا تحت هذا العنوان مفاهيم خيالية تماما ليست من متن البوذية الأصيلة، ولا هى من أية نظرية جوّانية كانت.

وقد جاء فى كتاب أشرنا إليه سلفا، وهو كتاب متميز على غيره من الأعمال التى من النوع نفسه من واقع الروح التى وضع بها، كثير من الاضطرابات المعتادة، وعلى الأخص، تلك التى تتصل بمعالجة بعض الأمور كديانة فى حين لا يمكن أن تعتبر كذلك أصلا، وقد وجدنا فى الكتاب هذه المقولة: "والمفهوم الهندى نادرا مايجد نظيرا تاما له خارج الهند، أو لكى نكون أكثر تحديدا، فإن مايدعى خارج الهند بالجوّانى والفردى وما هو فوق المعتاد، لا وجود له فى البراهمية أو فى الهند، حيث إنها عامة ومعتادة وطبيعية"[(١)]، وهذا صحيح أساسا، ولكنه يستدعى بعض التحفظات، فإنه لايجوز وصف المفاهيم فى الهند أو فى غيرها بأنها فردية حيث إنها من مرتبة ميتافيزيقية، وتكون بالضرورة فوق_فردية. ثم إن تلك المفاهيم لها مايناظرها فى أشكال مختلفة حيثما وجدت النظريات الميتافيزيقية الحقة، أى فى كافة البلاد الشرقية، والغرب فقط هو الذى يفتقد مايناظرها؛ بل وكل ما يتصل بهذه المسألة حتى عن بعد. والحق أن المفاهيم من هذا النوع لا تنتشر فى أى مكان قدر انتشارها فى الهند، وذلك لأنه لايوجد مكان آخر تسكنه أمّة موهوبة إلى هذه الدرجة بالقدرات المطلوبة، بالرغم من أن هذه القدرات توجد بين كل الشرقيين، وعلى الأخص بين الصينيين، والذين ظلت نظريتهم الميتافيزيقية أكثر منعة من غيرها. لقد ساهمت السمات التراثية النقية فى الحفاظ على الوحدة الهندية، وأسهمت أكثر من أى أمر آخر فى تطوير عقليتهم، ومن المستحيل الانضمام إلى هذه الوحدة، أو المشاركة الفعلية فيها، إلا باستيعاب وتمثل التراث، وحيث إن التراث ميتافيزيقى فى جوهره، فيجوز القول بأنه إذا كان كل هندى ميتافيزيقى بالفعل، فلا بد أنه كذلك بالقوة.

(١) Christus, Ch VII, p 359, note.

الباب العاشر

التحقق الميتافيزيقى

عندما كنا نصف السمات الأساسية للميتافيزيقا، ذكرنا أنها تشتمل على معرفة بصيرية مباشرة، كنقيض للمعرفة الكلامية والمعارف الوسيطة التى تنتمى إلى المرتبة العقلانية. والحدس العقلى هو أكثر مباشرة حتى من الحدس الحسى؛ حيث إنها تقع فيما وراء الفوارق التى تفصل الذات عن الموضوع، تلك الفوارق التى يسمح الحدس الحسى ببقائها، وهى وسيلة المعرفة والمعرفة ذاتها فى آن واحد، وينتمى إليها كل من الذات والموضوع، والواقع أنه ليس هناك معرفة تستحق هذا الاسم مالم تكن قادرة على توليد هذا التعريف، وفى كل الأحوال عدا الحدس العقلى، فإن هذا التعريف يبقى دائما رهين النقص وعدم الكمال، وبطريقة أخرى، ليس هناك معرفة حقة عدا ما يمكن أن تسهم بشكل قلّ أو كثُر فى تطوير طبيعة المعرفة الفكرية النقية، وكل المعارف الأخرى بما هى أقل مباشرة ليس لها على الأكثر إلا قيمة رمزية أو تشبيهية، والمعرفة الفعالة الأصيلة هى فقط تلك التى تسمح لفهمنا باختراق طبيعة الأشياء، وإذا كان ذلك الاختراق ممكنا إلى درجة ما من خلال معارف أقل مرتبة، فإنه لايصل إلى كماله وتحققه إلا بالمعرفة الميتافيزيقية.

وينبنى على ذلك مباشرة أن المعرفة والوجود هما أساسا شىء واحد لاغير، فهما – على سبيل الكلام – جانبان لاينفصلان لحقيقة واحدة، ولم يعد من الممكن فصلهما فى ذلك المناخ من اللا–ازدواجية. وهذا فى ذاته كاف ليوضح كيف تتهافت كل نظريات المعرفة التى تدّعى ادعاءات ميتافيزيقية، وتحتل مكانة مرموقة فى الفلسفة الغربية الحديثة مثل حالة كانط على سبيل المثال، والتى تتضخم حتى تمتص كل شىء، أو على الأقل تتسلط على كل شىء. والسبب الوحيد لوجود مثل هذه النظريات ينبع من توجه

عقلي معين يصيب كل الفلاسفة المحدثين، وتكمن أصوله في الازدواجية الديكارتية، وهذا التوجه العقلي هو اصطناع الفصل بين المعرفة والوجود، وهو نفي كامل لكل الميتافيزيقا الحقة. والفلسفة الحديثة تتجه إذن إلى محاولة إحلال نظرية المعرفة محل المعرفة ذاتها، وهو مايساوي اعترافها بالعنّة، ويمثل هذا الاتجاه تمام التمثيل مقولة كانط: "إن الاستخدام الرئيسي – وربما الوحيد – لكل الفلسفات التي تنبع من العقل البحت هو استخدام سلبي تماما، ذلك حيث إنها ليست أداة لامتداد المعرفة، ولكنها نظام لتحديدها". ألا تعني هذه الكلمات – ببساطة ووضوح – أن الغرض الوحيد للفلاسفة يجب أن يكون فرض حدودهم الضيقة للتفكير على الناس أجمعين؟! فها نحن نرى هنا نتيجة محتومة للنظرة المذهبية، ولنكرر مرة أخرى أنها مضادة للميتافيزيقا إلى أقصى درجة.

فالميتافيزيقا تثبت الهوية الأساسية للمعرفة والوجود، ولن يتساءل عن ذلك إلا من يجهلون كل شيء عن المبادئ الأولية للميتافيزيقا، وحيث إن تلك الهوية متضمنة بالضرورة في طبيعة الحدس العقلي؛ فهي لاتقف عند إثباتها، بل تحققها بالفعل. وهذا صحيح على الأقل فيما يتصل بالميتافيزيقا الكاملة، ولكن لابد من ذكر أن أية ميتافيزيقا وجدت في الغرب ظلت دائما ناقصة في هذا الصدد، إلا أن أرسطو وضع مبدأ ذلك التعريف في صريح قوله "إن الروح هي كل ماتعرف"[1]، ولكنه لم يحاول هو ولا أتباعه أن يمنحوا هذا الإيجاب معناه الكامل، أو أن يحاولوا تخريج النتائج المتضمنة فيه، وبقيت هذه العبارة مجرد مخزون نظري بحت. ولا شك أن هذا أفضل من لاشيء، إلا أنه غير كاف بالمرة، وهكذا يبدو أن الميتافيزيقا الغربية مضاعفة النقص؛ فهي ناقصة نظريا كما سبق القول، وناقصة من حيث إنها لا تمتد خارج الوجود، ثم إنها تضع في اعتبارها الأشياء إلى المدى الذي تحدده في ضوء نظري بحت، وتنظر إلى النظرية باعتبارها أمرا مكتفيا بذاته، وهدفا في حد ذاتها، في حين يجب أن تكون – بشكل طبيعي – درجة من الاستعداد، لا غنى عنها بالتأكيد، ولكنها يجب أن تقود إلى تحقق مكافئ.

عند هذه النقطة يلزم أن نذكر كيف نستخدم كلمة نظرية؛ فمن ناحية الاشتقاق يعني مدلولها الأصلي "التأمل"، وإذا قدر لها أن تحمل ذلك المعنى فيمكن القول بأن

(١) De anima

الميتافيزيقا فى كليتها بما فيها التحقق الذى تنشده، هى نظرية بالمعنى الكامل، ولكن الاستخدام أضفى على الكلمة معنى مختلفا، هو قبل كل شىء معنى أضيق؛ فقد ظهر تعارض بين النظرية والممارسة، ويكمن أصل معناه فى اصطلاح القضية المضادة، والذى يعنى تعارض التأمل مع الفعل، ويظل له مبرر هنا؛ حيث إن الميتافيزيقا بالضرورة هى فيما وراء مجال الفعل، والذى هو مجال العوارض الفردية، لكن العقلية الغربية التى اتجهت بكل ثقلها نحو الفعل، ولم تعد قادرة على استيعاب أى تحقق خارج مجال الفعل، قد وصلت إلى اعتراض النظرية مع التحقق بالمعنى العام. وسوف نقبل هذا الاعتراض الأخير حتى لا نخرج عن إجماع الاستخدام، ولنتجنب أى اضطراب قد ينشأ نتيجة مصاعب فصل هذه المصطلحات عن دلالاتها، التى اكتسبتها بالحق أو الباطل، ولن نذهب إلى وصف التحقق الميتافيزيقى بأنه عملى؛ حيث إن هذه الكلمة أصبحت لصيقة بفكرة الفعل، الذى كانت تعبر عنه سلفا، ولا تنطبق بأى شكل على موضوعنا الحالى.

والنظرية دائما ماتتزامن مع أو تسبق تحققا فعالا فى النظريات الكاملة ميتافيزيقيا كما فى الشرق، وتكون أساسا لازما لها؛ فليس هناك تحقق بدون إعداد نظرى، لكن النظرية محكوم عليها بالنظر إلى ذلك التحقق كوسيلة لتحقيق الغاية، وهذا الرأى مفترض سلفا، أو هو على الأقل متضمن فيها، حتى من الناحية البرّانية للنظرية. ومن ناحية أخرى هناك وسائل فعالة من نوع مختلف تماما للتحقق، بالإضافة إلى الإعداد النظرى، ولما بعده، ولكن هذه الوسائل مقدر لها ببساطة أن تكون مجرد نقاط انطلاق، وتلعب دورا معاونا فقط، مهما بلغت أهميتها فى الممارسة الفعلية، ومنها الشعائر التى تتميز بسمات ومرامٍ ميتافيزيقية، إلا أن هذه الشعائر - بخلاف الاستعداد النظرى - لا تعتبر وسائل لا يُستغنى عنها؛ حيث إنها إضافية وليست جوهرية، وهى تحتل موقعا مهما من النظرية الهندوسية، ولكنها صريحة فى هذا الأمر، والشعائر قادرة بالرغم من هذا على تسهيل التحقق الميتافيزيقى بفضل خصائصها، أى تحويل المعرفة الافتراضية إلى معرفة فعالة.

ولا شك فى أن هذه الاعتبارات سوف تبدو غريبة للغاية فى عيون الأوروبيين الذين لم يفكروا أبدا فى احتمال من هذا النوع، ولكن هناك فى الغرب تشابها جزئيا مع التحقق الميتافيزيقى الذى يسمى التحقق الجوّانى. ونعنى مع استخدام كلمة جوّانى

بمعناها الحالي المعتاد، أن هناك عنصرا فعالا في الأحوال الجوّانية يجعل منها شيئا أكثر من مجرد معرفة نظرية بحتة، ذلك بالرغم من أن تحققا من هذا النوع هو حتما محدود للغاية. والحق أن هذا التحقق ذو سمة دينية صرفة، مما يبين أنه قاصر على المجال الفردي، والحالات الجوّانية ليست فوق_فردية بأي شكل، وذلك من حيث إنها تتضمن امتدادا غير محدد لإمكانيات فردية، وهذه الإمكانيات حقا أعظم بكثير مما يُعرف عنها عامة، وتذهب إلى أبعد كثيرا مما يستطيع النفسانيون على الخصوص إدراكه، بما فيه كل ما يحاولون أن يحشروه في فكرتهم عن اللاوعي، وتحقق من هذا النوع لا يستطيع أن يكتسب قيمة كلية أو ميتافيزيقية، ودائما مايظل خاضعا لنفوذ عوامل فردية، وعادة ماتكون من مستوى وجداني، وهذه في الواقع هي الطبيعة الجوهرية لوجهة النظر الدينية، ولكنها هنا أكثر وضوحا من غيرها، ولا بد من الإشارة إلى أنه من الأرجح أن الخلط بين المرتبتين الفكرية والوجدانية سوف يكون مصدرا لتوليد الأوهام. وأخيرا لابد من الإشارة إلى أن هذا التحقق لا يتطلب إعدادا نظريا، ودائما مايكون جزئيا وغير قابل للتحكم، والشعائر الدينية دائما ماتلعب الدور نفسه من الدعم فيما يتعلق بها، مثلما يحدث في الشعائر الميتافيزيقية، ولكنها مستقلة بذاتها عن النظرية الدينية، أي اللاهوت، ونشير هنا إلى أن الجوّانيين الذين هم على علم بشيء من اللاهوت؛ هم أقل عرضة من غيرهم لارتكاب أخطاء فادحة، يقع فيها من ليسوا على علم، كما أنهم عموما أقدر على التحكم في خيالهم وعواطفهم. وهذا هو التحقق الجواني والديني ومحدداته الأساسية، وهو الصيغة الوحيدة المعروفة في الغرب عن التحقق ، وهو أمر لا يصح أن يُهمل، بالرغم من أنه مازال بعيدا عن التحقق الميتافيزيقي الحقيقي.

لقد كان من اللازم أن نصف بإيجاز وجهة النظر في التحقق الميتافيزيقي؛ حيث إنها لازمة جوهريا للفكر الشرقي كافة، وهي مشتركة بين الحضارات الثلاث العظمى التي تحدثنا عنها، إلا أننا لا نرغب في الإسهاب فيها في إطار العمل الحالي، والذي يجب أن يبقى ابتدائيا. وسوف نقتصر على النظر فيها في إطار الحديث عن النظريات الهندوسية، وكلما اضطررنا إلى ذلك؛ حيث إن هذا الأمر قد يكون من أصعب الأمور على أفهام الغربيين، ثم إننا يجب أن نضيف أنه إذا أمكننا طرح النظرية طرحا كاملا بدون تحفظ، فإننا لا يمكن أن نقوم بالطرح نفسه فيما يتصل بالتحقق.

الجـــزء الثالث

النظريات الهندوسية

الباب الأول

عن المعنى الصحيح لكلمة هندوسى

كل ماقيل حتى الآن هو مقدمة عامة لدراسة النظريات الشرقية كافة، وما يأتى من القول سوف يتعلق بشكل أوثق بالنظريات الهندوسية على الأخص، وهى مطوّعة لصيغ من الفكر، تحافظ فيها على تلك السمات المشتركة للفكر الشرقى ككل، كما أنها تعكس سمات معينة خاصة بها، وما يناظرها فى أشكال التعبير. وتنشأ هذه الاختلافات حتى لو سادت هويّة صارمة فيما يتعلق بأساس النظرية، والذى لابد وأن يبقى كما هو حين نأتى إلى الميتافيزيقا البحتة، ولأسباب ذكرناها سلفا. وعند هذه النقطة من أطروحتنا يجدر بنا الإشارة إلى المعنى الصحيح لكلمة "هندوسى" قبل أى أمر آخر؛ حيث إن الطريقة العشوائية التى فى متناول الاستخدام قد أدت إلى كثير من سوء الفهم فى الغرب.

وحتى نعرِّف بوضوح من هو "هندوسى" –مما ليس كذلك– فسوف نذكر باختصار بعض النقاط التى عالجناها من قبل؛ فأول أمر هو أن هذه الكلمة لاتعبر عن جنس؛ حيث إنها مستخدمة فى تعريف أشخاص ينتمون إلى أجناس مختلفة، ثم إنها لا تعبر عن قومية، حيث لا يوجد هذا المفهوم أصلا فى الشرق، والنظر إلى الهند ككل يجعلها أقرب مضاهاة للقارة الأوروبية منها إلى أى بلد أوروبى بعينه، وليس ذلك بسبب حجمها أو تعداد سكانها، ولكن لتنوع الأنماط العرقية التى تسكنها، فالفوارق التى تجدها بين شمال الهند وجنوبها لاتقل حدتها عما تجد بين شمال أوروبا وجنوبها، ثم إنه لاتوجد رابطة حكومية أو إدارية بين المناطق المختلفة عدا ما تأسس حديثا بشكل مفتعل على يد الأوروبيين. وقد قامت هذه الرابطة الإدارية من قبل على يد الأباطرة المغول

وربما على يد آخرين أيضا، ولكن وجودها زال كأمر مؤقت عابر بالقياس إلى ثبات الحضارة الهندوسية، كما ارتبط وجودها بالوقوع تحت نير أجنبي في كل الحالات تقريبا، وعلى أقل تقدير؛ فقد كانت بفعل نفوذ غير هندوسي، ثم إنها لم تنجح تماما في كبح حرية الحكم الذاتي للبلاد المنفصلة عن بعضها البعض، وكان الهدف دائما هو توحيدها في منظومة فيدرالية. ثم إنه ليس في الهند ما يشبه الوحدة التي تحققت في مواضع أخرى اعترفت بالسلطة الدينية الشاملة، والتي قد يمثلها فرد واحد كما في المسيحية أو عدة مؤسسات ذات وظائف متميزة كما في الإسلام. وبالرغم من أن التراث الهندي لا يستقي أصوله من أية صيغة دينية، فليس هناك مايمنع من قيام منظومة شبيهة بدرجة ما، ولكن الحال ليس هكذا بالرغم من الافتراضات الاعتباطية السائدة لبعض الناس، ذلك أنهم لايفقهون معنى أن تتحقق الوحدة بفعالية بمجرد قوة النظرية التراثية ذاتها. وهذا بالتأكيد مختلف تماما عن كل ما يحدث في الغرب، ولكن الحقيقة هي أن الوحدة الهندوسية هي وحدة تراث فقط وببساطة، ولا حاجة بها إلى الاعتماد على أي مدد خارجي على شكل مؤسسة، أو الاعتماد على أية سلطة إلا النظرية ذاتها.

ومما تقدم يمكن أن نخلص إلى الحقائق التالية: الهندوسي هو ذلك الذي يتمسك بالتراث الهندوسي، بافتراض أنه مؤهل له وجوبا وفعلا، وليس بشكل برّاني ووهمي، وغير الهندوسي - إذن - هو كل من لا يتمسك بهذه النظرية لأي سبب كان. وهذا مثلا هو حال الجيانيين والبوذيين، وهو حال السيخ أيضا في زمننا المعاصر، والذين كانوا واقعين تحت نفوذ تراث المسلمين، وهو أمر يتضح من مراجعة نظريتهم الخاصة. وهذا هو التمييز الوحيد الحقيقي ولا يمكن أن يوجد غيره، بالرغم من صعوبة فهم هذا البعد على العقل الغربي، والذي اعتاد على الحكم بناء على موازين مختلفة تماما، وهي في حالتنا غائبة بالكامل. وإذا كان الحال هكذا؛ فمن السخافة الحديث مثلا عما يدعى "البوذية الهندوسية"، بالرغم من أن هذا ما حدث بالفعل، وإذا كان الهدف هو الإشارة إلى البوذية حينما وجدت بالهند؛ فالتعبير الصحيح هو "البوذية في الهند" مثلما نتحدث عن "الإسلام في الهند" بما يعني مسلمو الهند، وهم ليسوا هندوسا بأي شكل. وجسامة خطأ من النوع المذكور، والسبب الذي جعلنا ننظر إليه باعتباره أكبر من

مجرد خطأ فى التفاصيل، هو حقيقة عمق سوء الفهم للطبيعة الجوهرية للحضارة الهندوسية، أما المؤسف؛ فهى أنها لم تتوقف عند الجهل بها فى الغرب، ولكنها تفشت بين المستشرقين المحترفين أنفسهم.

وبناء على براهين معينة - أتى ذكرها عاليه - فإن النظرية قد جاءت إلى الهند مع أناس جاءوا من الشمال فى زمن سحيق لا يمكن تحديده، ولا بد أنهم قد استقروا فى عدة مواقع قبل أن يصلوا إلى الهند، ولكن لابرهان على ذلك مما يشير إلى تكوّن شىء أشبه بالأمة فى بداياتهم على الأقل، أو مايشير إلى أنهم أصلا من جنس واحد. وعلى كل فالتراث الهندوسى، أو على الأقل التراث الذى يدعى الآن هندوسيا، وقد يكون تسمى باسم مختلف فيما مضى، أو ربما لم يكن له اسم على الإطلاق عندما أتى إلى الهند، وقد اعتنقه آجلا أو عاجلا خلفاء السكان الأصليين، ومنهم الدرافيديين مثلا، والذين تحولوا إلى هندوس كما لو كان ذلك بالتبنى، وبمجرد ما سمح لهم بالانضمام إلى الوحدة التراثية، صاروا هندوسا كغيرهم من الذين كانوا كذلك بالميلاد، وذلك بالرغم من استمرار بقايا من تراثهم الأول فى الفكر والفعل، ولكن فى إطار أنها لا تمس روح التراث.

وقد كان هذا التراث - قبل تأسيسه فى الهند - ينتمى إلى حضارة لن نسميها الآرية، وقد شرحنا كيف أن هذه الكلمة خلو من المعنى، ويمكن أن يكون اصطلاح هندوسى-إيرانى بديلا معقولا لها، وليس ذلك لأن احتمال منشئه يزيد فى إيران عنه فى الهند، ولكن للإشارة إلى أنه تمخض عنه حضارتان متمايزتان، وربما متعارضتان من بعض الأوجه، وهما الحضارة الهندية والحضارة الإيرانية. ولا بد أن انقساما قد حدث فى زمن ما، وربما لايختلف فى طبيعته عن الذى حدث بين الهندوسية والبوذية فى زمن أحدث، وقد اتخذ الفرع المنشق باعتباره انحرافا عن التراث الأصلى، وأصبح مايعرف "بالإيرانية"، وهو الذى قدر له تأسيس التراث الفارسى المعروف بالمازدكية[1]، ولقد لفتنا النظر آنفا صوب الميل الشرقى لتلك النظريات التى انحرفت عن التراث السابق إلى أن تقوم بذاتها كنظرية مستقلة، ولا شك أن هذا ماحدث فى الحالة التى ننظر فيها، وقد

(١) وما عرف فى الإسلام باسم المجوسية - (المترجم)

حدث ذلك قبل تسجيل الأفيستا باسم زرادشت[1]، والذى لا يجب اعتباره اسم رجل، ولكنه يفصح عن إجماع فكرى كما هى الحال فى أسماء "فو-هى Fu-hi" الصين، و"فاياسا Vayasa" الهند، و"تحوت" أو "هيرميس" (أو إدريس) مصر. وعلى كل فقد بقيت علامات مميزة للانشقاق بوضوح فى اللغة الفارسية ذاتها؛ إذ اتخذت كلمات معينة منها المعنى العكسى تماما لما هو محفوظ فى اللغة السنسكريتية، وكلمة ديفا[2] نموذج لذلك، وكذلك كلمة إندرا والتى لايمكن أن تكون من قبيل الصدفة، ولو صدقت صفة الشخصية المزدوجة التى عادة ما تكون لصيقة بالتراث الفارسى، يمكن أن تكون برهانا آخر على تغيير النظرية، ولكننا يجب أن نشير إلى أن تلك الصفة كانت ناتجة فى معظم الأحوال عن عجز التفسير وبطلان الفهم، وهناك أيضا برهان أخطر شأنا هو وجود عوامل وجدانية، ولكن لا حاجة بنا إلى الإصرار على هذه النقطة حاليا.

ويمكن أن نطلق صفة هندوسى على هذا التراث الذى تأسس بصرف النظر عن منشئه، وبدءاً من لحظة الانشقاق الذى كنا بصدده، وسواء أكان هذا اسمه فى ذلك الوقت أم لا. واستخدام هذا الاسم على أية حال، لايجب أن يوحى بأن التراث قد حدث فيه تغير ما عميق وجوهرى، وأية تعديلات تطرأ من زمن إلى آخر ليست إلا تطورا طبيعيا للتراث الأصلى. وهذا يؤدى بنا إلى الإشارة إلى خطأ يرتكبه المستشرقون، الذين تصوروا ظهور ثلاث نظريات متمايزة تتابعت بعد الحقبة الهندو-إيرانية، ويسمونها الفيدية والبراهمية والهندوسية على الترتيب. وإذا كان هذا التصنيف نابعا من الاحتياج إلى تمييز ثلاث حقب من تاريخ الحضارة الهندوسية فلا مانع، دون تجاهل الخطأ فى التسميات، ثم إن من الصعوبة بمكان أن نحدد تلك الفترات أو أن نرتبها زمنيا. وحتى إذا لم يتعد الأمر الرغبة فى القول: بأن النظرية التراثية أنتجت على التوالى عدة أشكال من التعبير عنها، حتى تطوع نفسها لظروف عقلية واجتماعية معينة، ميزت كل حقبة منها، بينما بقيت هى على ثباتها، فهذا أيضا مسموح به باتخاذ

(١) Zarathustra or Zoroaster

(٢) تعنى "ديفا" بالهندوسية قوة كونية إيجابية، هى أقرب إلى مفهوم "الملاك"، فى حين تعنى بالفارسية قوة إلهية سلبية، هى أقرب إلى مفهوم "الشيطان"، واشتق منها الكلمة الإنجليزية Devil (المترجم)

التحفظات اللازمة، ولكن ليس هذا هو ساحة معركة المستشرقين، فاستخدامهم لمجموعة تعريفات متتابعة يبين افتراضهم الجاهز بأنه حدثت تغيرات وانحرافات، وهذا مما ليس في طبيعة الانتظام التراثي، وهو لم يوجد إلا في تخيلاتهم هم.

والحقيقة أن التراث الهندوسي قائم على الفيدا **Veda**، وقد كان دائما، ومايزال هكذا، ويجوز استخدام صفة فيدية **Vedic**بشكل مشروع على مكوناته، كما أن اصطلاح البراهمية أيضا قابل للتطبيق على كل الفترات. وليس من المهم تفضيل استعمال أحدهما على الآخر، شريطة أن يفهم المرء بوضوح أن الاثنين يشيران إلى الشيء ذاته، وقد يشار إليه بغيرهما، وليس هذا إلا تطوراً للنظرية يقوم على المبادئ المقررة في الفيدا، وهي كلمة تعني حرفيا المعرفة التراثية بدون أي تخصيص. وليس هناك إذن ما يسمى بالهندوسية بمعنى الانحراف عن الفكر التراثي، ومع التحفظ، فلو حدثت بعض الشطحات في هذا الصدد، فإن قوة التراث قد حافظت على هذه الشطحات دائما في حدود معينة، أو رفضت وجودها تماما في إطار الحضارة الهندوسية، وفي كل الحالات منعتها من اكتساب أية سلطة حقيقية، ولكن هذه النقطة تحتاج إلى تفسير حتى تفهم على وجهها الصحيح.

الباب الثانى

عن خلود الفيــدا

ينطبق اسم فيدا عموما على المتون الأساسية للتراث الهندى، والذى ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا **Rig-Veda**، وياجورفيدا **Yagur-Veda**، وسامافيدا **Sama-Veda**، وأثارفافيدا **Atharva-Veda.** ومسألة تواريخ ظهور هذه المتون هى من كبرى المشاكل التى تؤرق المستشرقين، فهم لم يفلحوا أبدا فى الاتفاق عليها، حتى لو اقتصر بحثهم فى الحسابات التقديرية لقدمها. وفى هذا المجال كغيره نلاحظ ميلا إلى إرجاع كل الأمور إلى فترة أقل إيغالا فى الزمن قدر المستطاع، ثم الطعن فى أصالة جزء أو آخر من المتون التراثية، والقضية بكاملها قائمة على تحليل مجهرى للمتون، ممهور بحواش سطحية لا تنتهى عن استخدام كلمة أو شكل أجرومى ما. وهذه فى الواقع هى المشغلة المعتادة للمستشرقين، والغرض منها فى نظر من يشغلون بها أنفسهم، إثبات أن المتون موضوع البحث ليست بالقدم الذى كنا نعتقده، أو أنها لا يمكن أن تكون من تأليف الكاتب الذى أسندت إليه (لو كان لها مؤلف أصلا)، أو على الأقل يثبتون أنها قد "زورت"، أو أنها تعرضت لتغيير فى تاريخ لاحق، والذين يألفون منتجات "النقد الإنجيلى" سوف يكوِّنون فكرة واضحة عن طبيعة تلك الإجراءات. وليس من المدهش أن تتراكم أكوام من المجلدات التى كرّست لمنابذات مملة، نتيجه ذلك "النقد" المدمر حينما يصلون إلى التعرض لمعارف الشرقيين، ويساهمون بقسط وافر فى تغذية احتقار هؤلاء الشرقيين للغرب. والواقع أن المسائل التى تتصل بالمبادئ، هى التى تخفى عن نظر المستشرقين، وهذه هى بالضبط المعرفة الأساسية اللازمة لفهمها فهما صحيحا (بمجرد إدراك أنها النبع المنطقى الذى يستنتج منه كل شىء)، ويهمل هؤلاء الدارسون العنصر الوحيد الضرورى من خلال عدم فهمهم لأهميته

الأولية، والنتيجة هى أنهم يتوهون بلا أمل فى العودة من متاهة التفاصيل التى لا تغنى، أو من متاهة التنظير التعسفى الذى لايفرغ.

ويبدو أن مسألة التواريخ التى وضعت فيها أجزاء الفيدا المختلفة هى مسألة بلا حلّ، إلا أنها ليست أمرا ذا بال؛ حيث إن من الضرورى أن نضع فى حسباننا مرور زمن غير معروف من التلقين الشفاهى مابين الفترة السحيقة التى كتبت فيها، والفترة الأقدم التى وضعت فيها بالفعل كما سبق القول. ومن المحتمل أن أصل الكتابة فى الهند، هو أقدم كثيرا مما يُعترف به، ثم إن الحروف السنسكريتية لم تكن أبداً مشتقة من أبجدية فينيقية؛ فهى لا تشبهها شكلا ولا ترتيبا. وأيا كان الأمر، فثمة شيء واحد مؤكد، هو أنه لم يحدث على المتن التراثى المسند إلى فاياسا، تغيير يعدو الترتيب والتكويد النهائى، ولا يشير هذا الاسم إلى شخص تاريخى، ولا إلى أبسطورة، ولكنه يطلق على "إجماع فكرى" كما ذكرنا سلفا. وحيث إن هذه هى الحالة، فإن تحديد حقبة فياسا لها ما يبررها فقط كحقيقة تاريخية بسيطة، وليس لها قيمة نظرية، ثم إنه من الواضح أن ذلك الإجماع الفكرى قد يستغرق عدة قرون، وقد تكون تلك القرون راهنة لم تنته بعد، وتاريخ بدايتها فقط هو ما يستحق المناقشة، ولكن هذا لايعنى أنه يمكن أن يحظى بإجابة، خاصة على يد الدراسات الغربية.

والتلقين الشفاهى السابق يشار إليه عادة فى المتن المكتوب، وذلك بدون تنويه تاريخى من أى نوع كان، فيما يعرف بالفانشا **Vansha** أو الأنساب التراثية، وهذه مثلا هى الحالة فى الأوبانيشاد **Upanishad.** ، وفيما يتصل بأصلها فمن اللازم أن نرجعها إلى إلهام أو وحى مباشر، متضمن فى الفانشا، فلا مجال للقول هنا بأى إسهام فردى، وليس هناك فارق إذا كان التعبير عن التراث قد تم عن طريق هذا الشخص أو ذاك؛ لأن ذلك لا يجعل منه مؤلفها، حيث إن التراث ينتمى فقط إلى المستوى العالى عن الفردية. ولهذا قيل أن أصل الفيدا هو أباوروشيا **Aparushya** أى فوق-إنسانية، والعوارض التاريخية لا أثر لها على جوهر النظرية أكثر مما لأى عرض آخر؛ حيث إنها موهوبة بشخصية سرمدية لاتحول، ومن الواضح أن الإلهامات المشار إليها كان يمكن أن تظهر فى أى وقت. وربما كانت الصعوبة الرئيسة هنا، هى إقناع الغربيين بقبول نظرية الإلهام أو الوحى، وخاصة فى جعلهم يفهمون أن هذه النظرية

لا هى جوّانية ولا هى سيكولوجية، ولكنها ميتافيزيقية بحتة، ومتابعة هذه المسألة إلى أبعد من ذلك سوف تحيد بنا عن مخططنا الحالى. وهذه الشروح القليلة تكفى لتقديم فكرة عما يعنيه الهندوس حين يتحدثون عن خلود الفيدا. ومن وجهة نظر أخرى؛ فهذه النظرية مرتبطة أيضا بالنظرية الكونية (الكوزمولوجية) عن موضع الصوت فى الجارحة الحسية[1]، وبالرغم من أننا لا ننوى طرحها هنا، فإن النقطة الأخيرة تقدم مفتاحا لحقيقة أن التلقين الشفاهى قد استمر فى القيام بالدور الأكبر فى الهند، حتى بعد ظهور الكتابة.

وحيث إن الفيدا تمثل المعرفة التراثية فحسب، فإنها تتضمن المبادئ والقواعد المشتركة لكل الفروع الثانوية المشتقة من النظرية، ولا تحتل التطورات التاريخية فيها أدنى أهمية. فلا بد أن يُنظر إلى التراث فى كليته، ولا معنى للتساؤل عما هو بدائى فيه، وعما هو ليس كذلك، حيث إننا نتعامل مع كلٍّ كامل المعنى (ولا يعنى ذلك أنه نظام رسمى)، وحيث إن كل وجهات النظر النابعة منه قابلة للحدوث معا وعلى التوالى، فليس من المهم تأكيد التراتب التاريخى الذى وقعت فيه. وهذا الإجراء فى الواقع قليل النفع؛ حيث إن المرء يستطيع متابعة واقع تطور وجهات النظر المثارة كما هى مصوغة فى هذه الأعمال المتاحة لنا، وذلك بمجرد أن يتعلم المرء كيف يرى ما وراء النصوص، ويتخلل أعماق طبائع الأشياء؛ فلا مناص من اعتقاد أن وجهات النظر المختلفة متزامنة مع بعضها البعض، فى إطار وحدة المبدأ، ولهذا كان النص التراثى أكثر قدرة على توليد عدة تفاسير وتطبيقات، تناظر وجهات النظر المختلفة. ويستحيل إسناد جزء أو آخر من النظرية إلى مؤلف أو آخر، ولا يمكن أن تجد سندا إلا فى المتون الفيدية ذاتها، والتى سجلت فيها النظرية فى مجملها، على الأقل بالدرجة التى أمكن التعبير بها، وإذا كان من شأن مؤلف أو معلق أن يطرح وجهة نظر أو أخرى، فإن ذلك لا يعنى أن أحدا لم يفعل ذلك قبله، أو أن أحدا لم يفكر فيه غيره، حتى لو لم توجد وجهة نظره من قبل فى نص متن معين.

(١) هو ما يعرف بالمانترا، وهو مفهوم الصوت المجرد، وثانى وسائط الاتصال الثلاث (ماندالا، مانترا، مودرا) بين الإنسان والآخر، والأولى تعنى الشكل المجرد، والثالثة تعنى الحركة المجردة، وهذه بعض خصائصها وليست كلها بحال- (المترجم)

ولا شك في أن الشكل الخارجي للتعبير يمكن أن يُعدّل حتى يُطوّع للظروف، ولكن – ونحن لا نملك سوى تكرارها – فإن الأساس يجب يبقى بلا مساس، وتغيراته البرّانية لن تغير جوهر النظرية بحال. وعندما نأتي إلى مرتبة المبادئ، فهذه الاعتبارات تُظهر السبب الرئيس لحرج الحوليين، وعِقم أبحاثهم، وحيث إن تلك الأسباب التي خفيت عنهم – لسوء الحظ – كامنة في طبيعة الأمور، فلا شك أنه من الأفضل لهم أن يتوقفوا عن مناقشة المسائل التي لا تحل، وأن يتمسكوا بالمحتوم، وهم لن يترددوا في ذلك بمجرد إدراك أن مسائلهم تلك ليس لها نفع حقيقي، وهذه هي النقطة التي كنا مهتمين بإبرازها في هذا الباب؛ حيث لم يكن منها بد لمعالجة الموضوع الرئيسي بالكامل، ومن حيث جوانبه الأعمق.

الباب الثالث

عن الأصولية والهرطقة

يستخدم هذان الاصطلاحان من المنظور الدينى، كما هى الحال فى الغرب، كما يستخدمان أيضا من المنظور التراثى الأعم فى كافة صيغه، والمعنى الأخير - كما يستخدم فى الهند - هو الذى سيمكننا من فهم هذين الاصطلاحين؛ حيث لايشوبهما أمور ذات طبيعة دينية، وعلى العكس من ذلك؛ نجد فى الغرب أنه ليس هناك ماهو تراثى خارج الدين. وفيما يتعلق بالميتافيزيقا وكل ماينهل منها مباشرة، فإن مفهوم الهرطقة ليس فى جوهره إلا مالم تَصْدُقْ فيه النظرية، والناتج عن اختلاف مع مبادئها الأساسية، وغالبا ماتبدو هذه الهرطقة كعبث واضح بمجرد قصر الأمر على الأمور الجوهرية، ولن تكون إلا ذلك، من حيث إن الميتافيزيقا تستبعد كل ماله طبيعة افتراضية، وقد فصّلنا قول ذلك بسلفا، فهى لا تسمح إلا بما يؤدى فهمه إلى الإيمان المباشر. وفى ظل هذه الظروف تظل الأصولية هى الجانب الذى يَعرف حق المعرفة؛ حيث إنها تتكون من سلسلة لا تنقطع من الإجماع على المبادئ، وحيث إن جوهر المبادئ للتراث الهندوسى موجود فى الفيدا؛ فمن الثابت أن الاتفاق مع الفيدا هو معيار الأصولية. ويجب أن يكون مفهوما أن المسألة ليست فى فقه المتون المكتوبة كما هى فى مراعاة الالتزام بالتعاليم التراثية ككل، أما الاتفاق أو الاختلاف على المتون الفيدية فهو مظهر خارجى لصدق أو زيف مفهوم ما، وهذا الصدق أو الزيف يناظر الأصولية أو الهرطقة على التوالى فى حالتنا. وربما اعترض قائل بأنه لو كان الأمر كذلك؛ فلماذا لايكفى الحديث ببساطة عن الصدق أو الزيف؟ والسبب هو أن المدد الكامن فى جوهر وحدة النظرية التراثية، يعمل كمرشد أمين لمنع كافة الأوهام الفردية من أن تتمادى،

ثم إن النفوذ الذى يضفيه التراث ذاته كاف لتحقيق ذلك، دون حاجة إلى النفوذ المحبط لأية سلطة خارجية كانت؛ مما يشاكل السلطة الدينية، وهذا مبنى على ماقيل سلفا عن الطبيعة الحقيقية للوحدة الهندوسية. والاضطراب الذى جاء من التطورات والتوسعات فى الآراء غير المنضبطة التى اتسمت بالخطورة والتناقض، حيثما تُفتقد قوة التراث، وحيثما لاتوجد سلطة خارجية قادرة على احتلال موقعه بدرجة ما، يمثلها خير تمثيل ما أوردناه عن الفلسفة الغربية الحديثة، فإذا كانت المفاهيم المغلوطة تظهر بهذه السهولة فى الغرب، وتنجح حتى فى إقحام ذاتها على عقول الناس عامة، فذلك لاستحالة المرجعية إلى المبادئ؛ حيث لا توجد مبادئ بمعنى الكلمة الحقيقى. أما فى نطاق حضارة تراثية، فالمبادئ دائما ظاهرة لا تخفى، ولا يبقى إلا العمل بها، بشكل مباشر أو غير مباشر، وفى أى مجال كان. والانحراف إذن نادرا ما يحدث، وبشكل استثنائى، وإذا هو حدث فلن يبلغ الانحراف درجة الاتساع الخطير الشأن؛ لأنه يظل دائما مجرد مخالفة كما بدأ، وإذا أصبح وجوده خطيرا إلى حد التعارض مع الأسس الجوهرية، فهذه الأسس تنتهى إلى استبعاد هذا الانحراف من الحضارة التى نشأ منها.

وسوف نأخذ مثالا على ذلك من نظرية الذرات، والتى سوف نعالجها مرة أخرى فيما يلى، فهذا المفهوم حتما من قبيل الهرطقة؛ حيث تتعارض هذه النظرية شكليا مع الفيدا، ثم إن زيفها يثبت بسهولة من احتوائها على عناصر متناقضة، وتترادف هنا الهرطقة مع العبث؛ فقد ظهرت نظرية الذرات أساسا فى مدرسة كانادا **Kanada** للفلك، ويمكن أن نلاحظ استحالة قيام مفاهيم هرطقة فى المدارس التى خصصت للتفكير الميتافيزيقى البحت؛ حيث يتجلى العبث بشكل فورى أشد وضوحا عنه فى مجال التطبيقات الثانوية. ومن ناحية الهندوس، فهذه النظرية لم تكن إلا مخالفة بسيطة غير ذات أهمية، بشرط ألا يضاف إليها ماهو أخطر منها، وهكذا تمتعت بنجاح محدود، بالقياس إلى النفوذ الذى تمتعت به فيما بعد عند اليونانيين؛ حيث لم يكن هنالك وجود لمبادئ تراثية، فقد قبلت بها مدارس مختلفة فى "الفلسفة الطبيعية"[1] ، وخاصة الأبيقورية، والتى أذاعتها، ومنحتها نفوذا مازال يسيطر حتى الآن على الغرب الحديث.

(١) "philosophie physique"

ولنعد إلى الهند، حيث لم تكن نظرية الذرات موضوعة أساسا كنظرية كونية خاصة، وبالتالى كان مجالها محدودا، أما للذين قبلوا هذه النظرية، فقد كانت الهرطقة فى هذا الأمر تعنى الهرطقة فى كثير من الأمور الأخرى؛ حيث يرتبط كل شىء بكل شىء فى النظرية التراثية. وهكذا فالنظرية التى تقول بأن الذرات هى العناصر المكونة للمادة يترتب عليها فكرة الفراغ الذى تستطيع فيه هذه الذرات أن تتحرك، وبالتالى يمكن استنتاج حتمية ظهور نظرية شبيهة بما يعتبر "الفراغ الكلى" آجلا أو عاجلا، وهذا التعبير لا بد أن يؤخذ على محمل مادى وكونى، وليس تعبيرا ميتافيزيقيا عن "ما لا يظهر". وهذا ماحدث بالفعل فى مدارس بوذية معينة، والتى ربطت مفهوم الفراغ هذا بالأثير "أكاشا"، ثم إنهم ذهبوا بعد ذلك إلى إنكار وجود الأثير كعنصر مادى، ولم يعترفوا بعد ذلك إلا بأربعة بدلا من خمسة عناصر. ولا بد من مراعاة أن معظم الفلاسفة اليونانيين اعترفوا بأربعة عناصر فقط، شأنهم فى ذلك شأن المدارس البوذية المذكورة، وإذا تحدث أحدهم عن الأثير، فإنهم يذكرونه بمعنى شديد التحديد، وهم حتى يقبلون على استخدامه بأقل مما يجد من القبول بين الهندوس.

وقد أشرنا سلفا إلى استعارة النظريات؛ فحينما يظهر بين النظريتين اتفاق إلى درجة كبيرة، فأى من الجانبين قد استعار نظريته من الآخر؟ خاصة وأن الاستعارة قد تمت بشكل ناقص، وربما كان ذلك النقص هو أكثر البراهين نصوعا على الاقتباس. فلا اعتراض على أن الهندوس قد "قالوا" بالأثير فى زمن لاحق لأسباب معقولة تكافئ تلك التى قبلها الفيزيائيون الغربيون المحدثون عموما، ولكن أسبابهم من مستوى آخر، وليست قائمة على التجريب، وليس هناك كما ذكرنا سلفا ما يسمى "بتطور" المفاهيم التراثية، وشهادة المتون الفيدية واضحة فى موضوع الأثير، كما هى واضحة فى موضوع العناصر المادية الأخرى. ويبدو إذن أن اليونانيين حينما تماسوا مع الفكر الهندوسى، قد استقوه فى حال من التشوه والتمزق، والمحتمل أنهم حتى لم يطرحوه بالكيفية التى تلقوه بها، ومن الجائز أيضا - كما ذكرنا سلفا - أنهم كانوا على تماس مع البوذيين طوال حقب من تاريخهم، أطول من تلك التى تماسوا فيها مع الهندوس.

وأيا ما كان الأمر، فلا بد من فهم أنه فيما يتصل بنظرية الذرات، فإن خطورتها الأساسية كامنة فى حقيقة أنها قابلة للاستخدام كأساس "للمذاهب الطبيعية"،

والذى يتجه اتجاها عكسيا لما ينحو إليه الفكر الشرقى، وهو أمر يظهر بغزارة فى المفاهيم الغربية تحت أشكال واضحة، والحق أنه يمكن أن يقال إن كل نظريات المذهب الطبيعى ليست بالضرورة ذرية، ولكن "الذرية" هى دائما "طبيعية"، على الأقل من حيث الاتجاه. وعندما تدمج فى مذهب فلسفى كما كان الحال مع اليونانيين، فإنها تتحول إلى مبادئ ميكانيكية، ولا يعنى ذلك بالضرورة أنها مادية؛ حيث إن المادية أمر حديث برمته. وليس هذا هنا بذى بال، حيث إنه لا يوجد فى الهند نظم فلسفية، كما لا يوجد بها عقائد دينية، وهذا يصدق أيضا على البوذية من بين الشرق كله، تلك التى اقتربت نظريتها؛ عند النظر إليها للوهلة الأولى، من النظريات الغربية فى بعض الجوانب، وهذا هو السبب الذى يجعلها قابلة لتلك التشابهات الكاذبة، العزيزة على قلوب المستشرقين، ولهذا السبب لا بد من كلمة عن الحضارة البوذية بالرغم من أنها ليست جزءاً من موضوعنا، على الأقل بنية فض بعض الاضطرابات التى تعترى مفاهيم الغرب.

الباب الرابع

عن البوذية

تبدو البوذية من بعض جوانبها أقرب إلى المفاهيم الغربية، عند مقارنتها بالنظريات الشرقية الأخرى، أو فلنقل أقل ابتعادا عنها، وقد كان هذا من أسباب اعتبارها حقلا أسهل فى الدراسات الشرقية عند الغربيين، وربما كان أيضا سببا فى تفضيلها الواضح والاحتفال بها عند المستشرقين. وهم يعتقدون فى الواقع أن هنالك فى البوذية شيئا ما، يمكن أن يفصَّل بحيث يناسب هيكل نظريتهم، أو على الأقل هو شىء لايقع بكامله خارج نطاقها؛ فهم فى هذه الحالة لايواجهون بعجز كامل فى أفهامهم كما يحدث عندما يتناولون نظريات أخرى، وهو عائق لا بد أنهم يدركونه حتى بشكل ضبابى، وحتى لو لم يعترفوا به صراحة؛ فهوعلى الأقل ذلك الشعور الذى يعانون منه وهم يدرسون أشكالا معينة من البوذية؛ لأن – كما سوف نبين فيما يلى – هناك عدة تمايزات لا بد من توضيحها فى هذا الصدد، وربما كان من الطبيعى أن يعانوا لإثبات أن تلك الأشكال المعينة التى استطاعوا الوصول إليها، تمثل البوذية البدائية الحقيقية، فى حين يرجعون الأشكال الأخرى التى استعصت عليهم إلى أنها تشوهات متأخرة نسبيا أصابت البوذية.

إلا أن البوذية – مهما كان نوعها – مازالت نظرية شرقية، ذلك بالرغم من الشروح المخلة فى التبسيط التى أسهمت بها فروع معينة من البوذية، ثم إن المستشرقين يبالغون فى اللهاث وراء اكتشاف تشابهات بوذية مع وجهات النظر الغربية، مثلما يفعلون حين يرغبون فى تصوير البوذية بما يناظر الديانة بالمعنى الأوروبى للكلمة، وهى نية خفية يقعون بسببها فيما بعد فى حرج بالغ، ألم يصرح أحدهم دون الشعور بأية

غـضـاضــة من التناقض داخل الاصطلاح أن البـوذية مـاهـى إلا "دين إلحـادى"؟[١] والحقيقـة أنها ليست إلحادية ولا موحّدة ولا تعـددية، وكل ما نحتـاج لقوله عنها أنها لا تجد فى كل هذه الأمور معنى، أيا كانت وجهة النظر التى تبنتها، وذلك ببساطة لأنها ليست دينا. وهكذا ينجح المستشرقون حتى فى تشويه الجوانب التى قد تبدو لعقلياتهم أقل غرابة، كما أنهم يتبعون أكثر من طريق لذلك؛ فحين يفسرون البوذية كفلسفة، فإنهم يخرجون بها عن طبيعتها مثلما يفسرونها كدين، فحينما يتحدثون مثلا عن "التشاؤم"، كما يحدث غالبا، فليست البوذية هى التى توصف بهذا، ولكنها ربما كانت البوذية بمفهوم فلسفة شوبنهاور؛ فالبوذية الأصيلة ليست متشائمة ولا متفائلة؛ إذ إنها لا تنظر إلى الأمور بهذه الطريقة، ولكن لا شك فى أن بعض الناس يضايقهم العجز عن إلصاق بطاقات غربية على أية نظرية كانت.

والحقيقة هى أن البوذية ليست دينا ولا هى فلسفة، ذلك بالرغم من أن مقارنتها بالنظريات التراثية الهندوسية، تجعلها تقترب بعض الشىء من كليهما فى بعض الجوانب، خاصة تلك الجوانب التى يستحسنها المستشرقون. وهذه الأشكال فى الحقيقة تنتمى إلى بعض المدارس التى انحرفت عن التقاليد وقطعت صلتها بالتراث، وحاولت استبداله بما يشبه وجهة النظر الفلسفية إلى درجة ما، ولكن فى حدود ضيقة. وقد يصادف المرء أحيانا بعض التكهنات التى لو فسرت بشكل سطحى، لأدت إلى مايشبه علم النفس، ولكنها بوضوح ليست كذلك، ولا ارتباط لها بعلم النفس كما نعرفه؛ حيث إنه اختراع غربى قح، وهو حديث للغاية حتى فى الغرب ذاته، فهو لا يعود إلى من هو أقدم من لوك، ومن الخطل أن نسند إلى البوذيين نظرة نبعت من التجريبية الأنجلوساكسونية الحديثة، وحتى تكون المقارنة بينهما مشروعة؛ فلا يجب أن تبدأ من حيث كونهما حالتين مُتماثلتين، والشىء نفسه ينطبق على الدين، وليست البوذية قابلة للمقارنة به إلا فيما يتعلق بخاصية واحدة، وهى لا شك مهمة، ولكنها ليست بالأهمية التى تشركهما فى هوية فكرية واحدة، والخاصية التى نعنيها هى ظهور العنصر الوجدانى، والذى يمكن تفسيره على كل حال بالاحتياج إلى التلاؤم مع ظروف خاصة

(١) "an athiestical religion"

فى الفترة والمكان الذى شهد ميلاد هذه النظريات، وتأثرت بها، وهذه الحقيقة أبعد من أن تعنى أن النظريات من هذا النوع تقع فى تصنيف واحد. والخلاف الحقيقى فى وجهات النظر قد يكون ضروريا أكثر من التشابه بينها؛ فهوالذى يؤثر فى أشكال التعبير عن النظريات التى نعرض لها، وهذه هى المسألة التى تغيب عن أذهان الذين يتحدثون عن "الأخلاقية البوذية"، فيسهل فهمها خطأ على أنها قانون أخلاقى؛ حيث يؤدى وجود الجانب الوجدانى إلى معقولية الخلط، فهى فى الحقيقة نابعة من زاوية تامة الاختلاف، ومن أسباب لاتنتمى حتى إلى ذات المستوى، والمقولة الشهيرة "فلتسعد كل الخلائق" تتعلق بكلية المخلوقات دون أى تحديد، ولاتنطبق على الإنسان فقط، وهذا امتداد لاتسمح به وجهة النظر الأخلاقية بأى شكل. و "التعاطف" البوذى ليس هو "الشفقة" فى مفهوم شوبنهاور، ولكنه أقرب إلى المفهوم الإسلامى عن "الإحسان"، وهو مفهوم قابل للانتقال بكامله خارج نطاق الوجدانية تماما، إلا أنه يجب الاعتراف بأن البوذية بلا شك مشوبة بمسحة وجدانية، ولكنها لاتصل إلى "الأخلاقية"، وهى تشكل أحد العناصر المميزة للنظرية البوذية، ويجب أن نراعى هذا الأمر حيث إن هذه هى إحدى الخصائص التى تميز بحدة بين النظريتين الهندوسية والبوذية، وحضور هذا العنصر هو الذى يجعل البوذية أبعد من الهندوسية عن التراث فى حالته "الأوّلانية".

وهناك نقطة مفيدة أخرى فى ذات الصدد، وهى أن هناك علاقة وثيقة بين الشكل الوجدانى لنظرية ما، وميلها إلى الانتشار، وهو ميل يلاحظ فى البوذية وفى الأديان على السواء، كما يثبت من الانتشار الواسع للبوذية فى الشطر الأكبر من آسيا، ولكن التشابه هنا لا يحسن أن يُحمل بعيدا عن محمله؛ فلو كان الحديث عن "المبشرين البوذيين"، الذين خرجوا من الهند فى فترات معينة، فنحن نتعامل هنا مع عدد محدود من الأشخاص المنفردين، وكلمة "مبشر" تعيد إلى الذهن طرق الدعاية والبروزيليتية(١) اللصيقة بالغربيين. وما يثير الانتباه أكثر من ذلك، هو أن البوذية كانت تفقد نفوذها فى الهند، فى الوقت الذى استغرقته عملية هذا الانتشار البطىء، حتى اختفت تماما منها،

(١) Prosélytisme نزعة تحويل الآخرين عن معتقداتهم عند الداخل حديثا إلى دين جديد، ومحاولته فرضه على الآخرين قسرا، وهو تعصب ذميم – (المراجع)

بعد أن ولّدت فى نهاياتها مدارس منحطة مهرطقة معينة، يشار إليها فى الأدبيات الهندوسية التى عاصرت هذا التحول فى البوذية الهندية، مثل كتابات شانكاراشاريا على سبيل المثال، فهو لايذكر تلك المدارس إلا فى سياق دحض مقولاتها باسم المذهب التراثى، ذلك دون أن يذكر أبدا أن هذه المثالب راجعة إلى مؤسس البوذية ذاته، وهو ما يثبت أنها لم تكن سوى حالة انحطاط. ومن غريب الأمور أن تلك الأشكال المتقلصة المشوهة تبدو فى عيون عدد كبير من المستشرقين هى الأقرب إلى تمثيل البوذية الأصيلة الحقيقية.

وسنعود لاحقا إلى هذا الأمر، ولكن قبل أن نسترسل، من المهم أن نقرر بوضوح أن الهند لم تكن أبدا بوذية حقا، وهو ما يناقض بعض الآراء السائدة، والتى تجعل من البوذية مفصلا لكل ما يؤثر فى الهند فى تاريخها، والمستشرقون يطرحون تقسيمات واضحة مثل "الهند قبل البوذية" و "الهند بعد البوذية" تجعلهم يعتقدون أنهم قد أرسوا بذلك فكرة أن البوذية قبل اختفائها من الهند قد تركت آثارا عميقة على موطنها الأصلى، وهو غير صحيح للأسباب التى ذكرناها لتونا. وحقيق بهؤلاء الكتاب الذين يتوهمون أن الهندوس قد استعاروا من الفلسفة اليونانية أن يكونوا قادرين على الادعاء بأن الهندوس مدينون أيضا للبوذيين، وبدرجة احتمال لاتزيد كثيرا على النسبة نفسها، ولسنا متأكدين تماما مما إذا كانت هذه هى المادة التى تشكل عقولهم. ولا شك أن هناك بعض الاستثناءات المشرفة مثل بارت، الذى أعلن أن "البوذية لم يكن لها من الأهمية أكثر مما للحكايات"، وهو تعبير صحيح تماما من المنظور الهندوسى، ولكن الآراء المناقضة لم تلبث أن تفشت بين الدارسين، ناهيك عن الجهل الكامل للجمهور الأوروبى، والذى تقوده تلك الآراء إلى اعتقاد أن البوذية مازالت تسيطر على الهند. وحقيقة الأمر أنه فى نهاية حكم الملك أشوكا، وهو ما يناظر القرن الثالث قبل الميلاد، تمتعت البوذية فى الهند بفترة توسعية، فى حين كانت فى الوقت ذاته تفيض إلى خارج الهند، وقد تبع هذه الفترة انحطاط سريع، ولكن حتى فى هذه الفترة، لو أننا رغبنا فى التشبيه بحالة مماثلة فى العالم الغربى، لجاز القول بأن هذا الانتشار كان أشبه بانتشار النظام الرهبانى الذى يتوجه إلى الخاصة منه بانتشار الدين الذى يوجه رسالته إلى الكافة، وهذا التشبيه ليس كامل الأوصاف، ولكنه ربما كان أقل التشبيهات خطأً.

ولكننا لم ننته بعد من أوهام المستشرقين؛ فها نحن نجد بعضهم - مثل ماكس مولر - يدعى بأنه قد " أدرك جرثومة البوذية كما يتصورونها بطريقتهم" - وهذا مايعنى جرثومة الهرطقة "حتى فى متون الأوبانيشاد"[1]، والذى يشكل جزءًا مكملاً من المتون الفيدية، التى هى الأساس الأولى للأصولية الهندوسية، ومن الصعب حقا أن ندفع بالعبث إلى أبعد من هذا، أو أن ندلل على عدم فهم أعمق. وأيا ما كانت صورة البوذية، فمن السهل أن نفهم أنها شاركت الهندوسية فى كثير من السمات بعد أن انشقت عنها، ذلك باعتبار أنها نشأت فى بيئة هندوسية، وأنها كانت فرعا منها، وهذه الحقيقة هى التى تفسر كل ما هو مشترك بينهما، وهاهو إم. روسيل يندفع بلا شك إلى الاتجاه العكسى بالإصرار على نفى الأصالة بالكامل عن النظرية البوذية، ورأيه هذا أكثر معقولية من رأى ماكس مولر؛ فهو على الأقل لايشوبه تناقض داخلى، ولا بد من إضافة أن هذا الرأى يعبر عن المديح قبل أن ينتقد أولئك الذين يدافعون عن الموقف التراثى مثلنا؛ حيث إن الفوارق بين النظريتين لا تعدو أن تكون مسألة تلاؤم، وذلك حتى تكون المقارنة أمرا مشروعا، ولا تعدو الاختلافات بين النظريتين تغيير الأشكال الخارجية للتعبير عنهما، ولكنها لاتمس المبادئ ذاتها، وظهور العنصر الوجدانى هو مجرد حالة فى القضية، ذلك بشرط أن يسمح ذلك بحفظ التراث الميتافيزيقى دون مساس فى قلب النظرية.

وحيث إننا قد وصلنا إلى هذه النقطة فى الحديث، فلا بد أن نسأل أنفسنا: إلى أى حد نستطيع أن نشير إلى البوذية فى الاصطلاح العام كما هو معتاد، دون أن نجلب على أنفسنا مخاطر سوء الفهم المختلفة؟ وحتى نتجنبها؛ فلا بد من التنويه عن نوعها، فالحقيقة هى أن البوذية كانت ولا تزال تحتوى على عدة فروع ومدارس، ويجب أن نحرص على عدم إضفاء خصائص معينة فى بعضها؛ عليها جميعا بلا تمييز. وهذه المدارس يمكن أن تصنف تحت عنوانين: ماهايانا **Mahayana** وهينايانا **Hinayana**، وتترجم فى العادة إلى اصطلاحى "المركبة العظمى" و "المركبة الصغرى" على التوالى، ولكنهما يجب أن تترجما بشكل أكثر انضباطا وصحة إلى: "الطريق الأكبر" و "الطريق

(١) The Ubanishad, Volume II, Introduction, pages xxvi-xxvii and llii.

الأصغر"، ومن الأفضل الحفاظ على هذه التسميات التى اكتسبتها فى الأصل، من أن نعزو إليها صفات أخرى مثل البوذية "الشمالية" والبوذية "الجنوبية"، وليس لهما سوى معنى جغرافى، وهما معنيان غامضان إلى حد بعيد، ولا يفسران النظريتين اللتين أطلقتا عليهما بأى حال. والماهايانا بلا شك هى التى تمثل النظرية الكاملة بالمعنى الكامل، وذلك بما فيه العناصر الميتافيزيقية التى تشكل شطرها الأعلى أو مركزها، أما الهينايانا فيبدو أنها نظرية تتوقف بشكل ما عند الظواهر الخارجية المتاحة للسواد الأعظم من الناس، ولا تتخطاها إلى ما وراءها، وهذا يفسر الاسم الذى تسمّت به، ومن الطبيعى أن هذه المدرسة الفرعية من البوذية، والبوذية السيريلانكية على محدوديتها، هى ممثل معاصر لها لابد وأنها أتاحت الفرصة للانحرافات التى ذكرناها سلفا. وهنا يقلب المستشرقون العلاقات الطبيعية رأسا على عقب، وسوف يصرون على أن أكثر المدارس تشوها هى تلك التى دفعت بالهرطقة إلى غايتها، وأنها هى التعبير الأصيل عن الهينايانا، وأن الهينايانا هى الشكل الأوّلانى للبوذية، أو هى - على الأقل- استمراريتها المنتظمة، ثم إنهم يعزلون الماهايانا باعتبارها ليست ناتجة إلا عن سلسلة من التحريفات والاستعارات. وفى تمسكهم بهذا الرأى لايفعلون أكثر مما تمليه عليهم تحيزاتهم العقلية ضد التراثية، وتدفعهم بالطبع إلى التعاطف مع كل ما تهرطق، وبشكل أخص؛ فهم يتفقون مع المفهوم الزائف الذى يشاركهم فيه عموم الغربيين المحدثين: إن ما هو أبسط - ويجوز عليه الوصف بأن ماهو أكثر بدائية -لا بد وأن يكون هو الأقدم أيضا لذات السبب، وتحيزات كهذه تجعلهم أبعد مايكونون عن أن يجول بخاطرهم؛ إن الحقيقة هى عكس ذلك تماما. وفى ظل هذه الأحوال يجدر بنا أن نتساءل عن الرسم الكاريكاتورى الغريب الذى قدموه ليسكن مخيلة الغربيين عن البوذية الحقة، كما أسس لها مؤسسها، وقد أصبحت محلا لإعجاب كثير من الغربيين، والذين افتتنوا به، حتى إن بعضهم لم يتردد فى إعلان ارتداده عن دينه واعتناقها، وهو تحول فى الولاء يبقى نظريا و "مثاليا" على كل حال؛ فهو ولاء لتلك البوذية التى اكتشفوا أنها وثيقة الشبه بالعقلانية وبالموضوعية الغربيتين!

وبالطبع حين يقول المرء أن الماهايانا يجب أن تكون قسما أوليا من أقسام البوذية، ومنذ بدايتها، فيجب أن يؤخذ هذا على أنه إشارة إلى مايمكن من القول بأنه

جوهرها، مستقلا عن كل المدارس المختلفة والأشكال التى استطاع المنهج التاريخى أن يسمح لنفسه بالنظر فيها، وهذه هى الحقيقة التى تضفى مظهر التبرير لعبارة المستشرقين حينما يحاولون الدفع بأن الماهايانا "متأخرة"، أو أنها تشكل نوعا من البوذية جرى "تحريفه"، وتزيد المسألة تعقيدا حين نعتبر أن البوذية عندما هاجرت من الهند كان عليها أن تتلاءم مع محيط مختلف تماما، وبأشكال عدة، وقد تعدلت كما كان ينبغى عليها أن تفعل، وكل مايهم هو الدرجة التى حدثت بها تلك التعديلات، وهو سؤال ليس من السهل توجيهه، وخاصة إلى أولئك الذين لا يفقهون شيئا فى النظريات التراثية التى تعيّن على الماهايانا أن تتواصل معها. وهذا ينطبق أساسا على الشرق الأقصى، عندما أثرت الطاوية على فروع معينة من الماهايانا، وذلك على الأقل فيما يتصل بطرق التعبير؛ فمدرسة الزن البوذية على الأخص قد تبنت طرقا كان من الواضح تماما أنها إلهام طاوى. وهذه الحقيقة تجد تفسيرها فى الشخصية المتميزة للتراث فى الشرق الأقصى، وفى الأخدود الذى يفصل بين شقيها الداخلى والخارجى؛ أى بين الطاوية والكونفوشية، وفى مثل هذه الأحوال كان على البوذية أن تحتل مجالا تتوسط منه الاثنين، وفى حالات معينة استطاعت أن تقدم ما كان يعتبر حقا "غطاءً خارجيا" للطاوية، وسمحت لها أن تظل مصونة بسهولة أكبر كثيرا عما كان يمكن أن يتاح لها بدون هذا الغطاء. وهذا يفسر أيضا كيف أن البوذية فى الشرق الأقصى استطاعت تمثل بعض الرموز ذات الأصل الطاوى، مثلما فعلت حين ترجمت "كوان-ين **Kuan-yin**" إلى "بوديساتفا **Bodhi-Satva**"، أو هى على وجه التحديد الشق الأنثوى من أفالوكيتيشوارا **Avalkiteshwara** من واقع وظيفة "العناية الإلهية" المشتركة بينهما، ولنلاحظ أن ذلك أيضا كان مثار خطأ جديد من جانب بعض المستشرقين، والذين لايعلمون عن الطاوية أكثر من عنوانها؛ حيث اعتقدوا أن كلمة كوان-ين تنتمى إلى البوذية، ويبدو أنهم تجاهلوا تماما أصولها الطاوية بالضرورة.

ثم إنهم كلما وقعوا على شىء لا علم لهم به من حيث الطبيعة أو الأصل اتبعوا عاداتهم الذهنية لإنهاء القضية بإلصاق عنوان "بوذى" عليها، وهذا من شأنه أن يخفى حرجهم الواعى، وغير الواعى، كما أنهم يبدون استعدادا متزايدا للخوض فيها بفضل احتكارهم للمعلومات التى نجحوا فى الحصول عليها، وهم متأكدون أنهم يقولون

ولا يُرَدُّ عليهم، فأية خشية من النقد يمكن أن يشعر بها من يضع مبدأً: إنه لا كفاءة فى أمر من أمور الدراسات المعنية لمن لم يكتسبها فى مدارسهم وحدها؟ ذلك بالإضافة إلى أن تلك الأمور التى ألصقوا عليها العناوين يعتبرونها بوذية، أما الأمور التى هى بوذية فعلا فيعتبرونها "بوذية محرّفة"، ففى دليل عن تاريخ الأديان - سبق أن اقتبسنا منه - باب عن الصين يكشف عن درجة مؤسفة من عدم الفهم، ويدّعى بأن "البوذية البدائية لم يعد لها وجود فى الصين"، وأن "النظرية التى توجد هناك الآن خلو من كل ماهو بوذى عدا الاسم"[1]، وإذا كانت البوذية البدائية تعنى مايقصده بها المستشرقون فقد تصح المقولة، ولكن سوف يكون من اللازم أن نعرف ما إذا كان مفهومهم عنها مقبولا، أو أن مفهومهم ذاك - على المستوى العملى - ليس إلا بوذية محرّفة.

ومن السهل حل إشكالية العلاقة بين البوذية والطاوية بشرط أن يكون المرء على علم بشىء من الطاوية، ونحن نقر بأن هناك إشكاليات أخرى، وبعضها أصعب من هذه، تصح فقط حين لا يتعامل المرء مع عناصر غريبة عن الهند، ولكن مع عناصر هندية فحسب، ويصعب الحديث فيها عما إذا كانت هذه العناصر مرتبطة بوضوح بالبوذية بفضل أصلها الهندى، أو أنها انضوت فى بعض أشكال البوذية فى زمن تال لهذا الحدث. وهذا ينطبق - على سبيل المثال - على العناصر التى تنتمى إلى شيفا فى البوذية التبتية، وهو الشكل الذى يشار إليه خطأ باسم "لامية"، ولا تقتصر تلك السمة على التبت؛ ففى جاوة نجد شيفا_بودها، وهو يمثل ارتباطا مشابها، ولكنه هنا مدفوع بالمبالغة إلى أقصى حدوده الممكنة. والواقع أن حل هذه الإشكالية قد يكون ممكنا بدراسة العلاقات البوذية والتنتارية حتى فى مجملها، ولكن تلك الأخيرة شبه مجهولة فى الغرب لدرجة يستحيل معها طرحها دون مناقشات مستفيضة ليس لها موقع هنا، وسوف نتوقف عند مجرد اقتراح إجراء هذه الدراسة، للسبب نفسه الذى حدا بنا فى باب الأقسام الرئيسة للعالم الشرقى أن نقتصر على مرور عابر على الحضارة التبتية بالرغم من أهميتها القصوى.

(١) Cristus, Chapter IV, page 187.

وتبقى الآن نقطة أخيرة نطرحها باختصار: فما الأسباب التى أدت إلى انتشار البوذية بهذا الاتساع والنجاح خارج مسقط رأسها، فى حين تدهورت بسرعة فى داخله حتى اندثرت؟ ألا يصلح ذلك الانتشار خارج الهند لتبرير البوذية فى حد ذاتها؟ وما نقصده ليس سوى قول أن البوذية كانت مقدرة حقا للشعوب غير الهندية، إلا إنه كان يلزم أن تولد من الهندوسية ذاتها، حتى تستطيع أن تكون وعاءً لتلك العناصر التى يجب أن تتحقق فى مكان آخر بعد إجراء عملية التلاؤم اللازمة؛ وحين تحقق هذا الهدف كان من الطبيعى أن تختفى من الهند؛ حيث لم يكن أمامها مهام تقوم بها: وليس مما ينافى العقل فى هذا الجانب الخاص - وفى هذا الجانب فقط - أن نقارن موقف البوذية حيال الهندوسية بموقف المسيحية من اليهودية، شريطة أن نضع نصب أعيننا اختلافات وجهات النظر التى فصّلناها سلفا. وعلى كلٍّ؛ فهذا الاعتبار هو الوحيد الذى يسمح بتعرّف البوذية دون الوقوع فى أغاليط، إن طبيعة النظرية التراثية تكمن فى الماهايانا دون شك، ولا بد أن نكون على استعداد للاعتراف بهرطقة أشكال معينة من الهينايانا، والسبب ذاته يفسر رحلة بوذا نفسه. فإذا كان قد قام بتعليم النظريات المتهرطقة التى يعزوها إليه المستشرقون الغربيون؛ فسيكون من المستحيل تفسير مرتبة أفاتارا **Avatara** أى "آية السماء" التى لا يتردد السواد الأعظم من الهندوس الأصوليين فى رفعه إليها، وهى وظيفة تتجلى سماتها الأساسية فى سجل حياته، وصحيح أن المستشرقين الذين دأبوا على استبعاد كل "ماليس إنسانيا"، يدّعون أن أحداث حياته هى جزء من "أسطورة"؛ أى أنها خلو من كل قيمة تاريخية، وأن هذه السمات الأسطورية غريبة عن "البوذية الأولانية"، ولكن إذا نحن استبعدنا هذه السمات؛ فماذا يتبقى لنا من سيرة مؤسس البوذية من الناحيتين: الإنسانية والفردية؟ ومن الصعب حقا إجابة هذا السؤال، ولكن "النقد" الغربى لا يحفل بتلك الصغائر، ولا يتورع عن تدبيج حياة لبوذا بما يناسب النقد الغربى من وجهات نظر، ويشتط حتى يضع لها المبادئ جريا وراء أولدنبرج من "أن الجنس الهندى الألمانى لا يعترف بالمعجزات"، ومن الصعب أن نستمسك بالجدية فى مواجهة تأكيدات كهذه. وما يدعى "التصور التاريخى" لحياة بوذا لايستحق أكثر مما تستحق نظريته عن "البوذية الأولانية"، وهما نتيجة حتمية للتحيزات ذاتها؛ فهدفهما فى الحالتين هو

كبت كل ما لا يتسق مع النظرة الحديثة، ثم إن هؤلاء الناس يأملون بعد هذا في الوصول إلى الحقيقة من خلال هذه الإجراءات الفائقة الخلل.

وسوف نُمسك عن الحديث في هذا الموضوع، ذلك أن البوذية ليست هدف هذه الدراسة، ويكفي أننا قد "موضعناها" بالنسبة إلى النظرية الهندوسية، وفي علاقتها بالنظريات الغربية التي حاول الناس تمثلها بدرجات متفاوتة من السوء. وبعد أن تمادينا إلى هذا الحد، وجب علينا العودة إلى المفاهيم الهندوسية، وقبل أن نعود نسمح لأنفسنا بتعليق أخير تعقيبا على كل ماتقدم، فإذا كان المستشرقون قد وقعوا في تلك الأخطاء الفادحة في مسألة البوذية، والتي يدّعون أنهم "متخصصون" فيها؛ فما قيمة أعمالهم التي تتناول نظريات أخرى؛ اعتبرت دراسات ثانوية وعارضة بجانب البوذية؟

الباب الخامس

قانون مانو

سوف نعرض هنا للمفهوم المقصود بالكلمة السنسكريتة دارما Dharma كمثال على الفكرة التى تثير كثيرا من الاضطراب فى عقول الغربيين نتيجة افتقاد نظائر لها فى مفرداتهم، وقد أسبغ عليها المستشرقون طائفة من الترجمات، ولكن معظمها مقاربات ضبابية، وبعضها مغالطات بالكلية، مما يرجع إلى اضطراب وجهات النظر، التى أشرنا إليها من قبل. وقد جرت محاولات لترجمة دارما بكلمة "دين"، وذلك بالرغم من استحالة انطباقهما، ثم إنه يجب العلم بأن ماتعنيه هذه الكلمة ليس مفهوما لنظرية ما، يُفترض خطأ أنها دينية. فلو أن المعنى هو أداء الشعائر التى ليست دينية فى طبيعتها هى الأخرى، فهذه توصف فى مجملها بكلمة كارما Karma، ومعناها العام هو "الفعل"، ولكنها هنا محملة بمعنى خاص، وبمعنى فنى. والذين يطمحون إلى رؤية التراث الهندوسى كديانة بأى ثمن، يتعين عليهم تفسير الجوانب التى اعتقدوا بأنها أخلاقية، وهذا هو على الأخص مايسمونه دارما. وقد ظهرت عدة تفاسير ثانوية مثل "الفضيلة" و "العدالة" و "الاستحقاق" و "الواجب"، وكلها بلا استثناء ذات أصول أخلاقية واضحة، وهى لهذا السبب لاتعبر عن المفهوم المقصود بأية درجة من الصحة. ووجهة النظر الأخلاقية التى تنتمى إليها تلك الاصطلاحات، والتى لا لزوم لتلك الاصطلاحات خارجها، لا وجود لها فى الهند، وقد سبق لنا تكرار ذلك بإصرار، كما راعينا أن البوذية التى كانت أحق بأن تتبعها لم تتحرك نحوها خطوة واحدة على طريق "الوجدانية. ثم إننا نلاحظ أن تلك الأفكار ليست متساوية الجوهرية بالنسبة للمفهوم الأخلاقي ذاته، أى أن بعضها لا ينتمى إلا لبعض المفاهيم الأخلاقية دون غيرها، ومنها مثلا فكرة الواجب أو الالتزام، التى تغيب تماما فى كافة القوانين

الأخلاقية، ومنها قوانين الرواقيين، ولم تلعب هذا الدور المهيمن سوى منذ أيام كانط. ومن المهم أن نلاحظ هنا أن الأمور التى اعتاد الناس عليها تنحو إلى أن تكون- بسبب الاعتياد - أمورا جوهرية، وهو مصدر واسع الشيوع للأخطاء، وهذا هو السبب الذى قامت من أجله المحاولات لتقديمها فى كافة التفاسير والمفاهيم، حتى لأولئك الذين تناءوا فى الزمان والمكان، ولكن المرء لا يذهب بعيدا على كل حال ليعرف مصادرهم الحقيقية.

وبعد أن قلنا قولنا ذلك كى نتعامل مع المفاهيم المزيفة التى تسد الآفاق، سوف نحاول أن نعرّف ماذا يمكن أن يُفهم من كلمة دارما؛ فمعنى جذر الفعل د ر ى الذى اشتقت منه الكلمة فى معناه العام هو "أحوال الوجود" بما يعنى طبيعة الوجود الجوهرية؛ وما تشتمل عليه فى مجمل خصائصها وسماتها، وتحديد المسار الذى سوف يتبعه ذلك الشخص من واقع الميول والتوجهات التى تحتوى عليها، فإما اتجه إلى طريق وعى عام، أو اتجه إلى افتعال علاقة خاصة بكل ظرف خاص. والفكرة نفسها يمكن أن تنطبق على الجماعات المنتظمة، أو على جنس، أو على كافة الكائنات التى تدور فى دورة أحوال الوجود، وهى تعنى فى أحد مستوياتها الاتساق مع الطبيعة الجوهرية للمخلوقات، والتى تحققت فى هيكل تتخذ فيه كافة المخلوقات مكانها، وهى أيضا الاتزان الأساسى أو الاتساق التكاملى الناتج عن هذا التركيب الهيكلى، والذى هو فى ذاته ماتعنيه كلمة "عدالة"، خاصة لو أفرغت من مفهومها الأخلاقى.

وبما هو مبدأ للتراتب، فإنه أيضا منظومة مبنية وميولا، سواء أكانت لفرد أم لجماعة من الكائنات، و دارما يمكن أن تكون مقابلة (أى عكس) كارما والتى تعنى الفعل الذى سوف تُنجِز به هذه المنظومة وميولها وأهدافها فى العالم الظاهر، بشرط أن يكون الفعل دائما طبيعيا، أو بمعنى آخر أن يتسق الفعل مع طبائع الأشياء ومع أحوال الوجود التى ينتمى إليها، ومع العلاقات الناشئة من هذه الطبائع وتلك الأحوال. وفى ظل هذه الظروف، لا تصبح أدارما **Adharma** (ماليس دارما) نوعا من "الخطيئة" بالمعنى الدينى، ولا هو يصبح "شرا" بالمعنى الأخلاقى، ذلك أن الفكرتين غريبتان على العقل الهندوسى، وهو - عندهم - لا يعدو "عدم الاتفاق" مع طبائع الكائنات، أو هو عدم اتزان التركيب الهيكلى، أو هو تصرّم الاتساق التكاملى، أو هو تدمير العلاقات الهيكلية. ولا شك أن التوازن فى الترتيب الكونى الذى لايطوله اضطراب من شىء هو محصلة لكافة حالات عدم التوازن الحادثة والخاصة، وسواء أحدثت فى المجال

الاجتماعى أم فى غيره، فليس هناك حاجة على الإطلاق إلى أن نضفى عليها مسحة أخلاقية، عندما نعرّفها كشىء يناقض "قانون الإتساق"، والذى يحكم – فى آن واحد – كلا المرتبتين الكونية والإنسانية. وإذا نحن عرّفنا معنى كلمة "قانون"، واهتممنا بتمييزها عن كل التطبيقات والاشتقاقات الخاصة التى يمكن أن تتولد عنها، فإننا قد نقبلها كترجمة لدارما[1]، وهى ليست كاملة الأوصاف، ولكنها أقل خطأً من غيرها من الكلمات المستعارة من اللغات الغربية، ولا بد أن نؤكد ثانية أنها لا تعنى القانون الأخلاقى الذى نناقشه هنا، ذلك فى حين أن الأفكار التى تدور حول القانون العلمى، والقانون الاجتماعى، أو القانون القضائى، تشير كلها – من واقع تعريفها – إلى حالات خاصة.

و يمكن أن ننظر إلى "القانون" من حيث المبدأ باعتباره "إرادة كلية"، بفعل إحلال استعارى، لايسمح لما هو فردى بالبقاء فى المفهوم، ولا لما هو أنسنة فى المقام الأول. وتجلى هذه الإرادة فى عالم الشهادة يسمى براجاباتى Brajapati أى "سيد المخلوقات"، وفى كل دورة كونية سوف يتجلى باسم مانو Manu الذى يسبغ على الدورة قانونها الصحيح. ولذلك يجب ألا يؤخذ اسم "مانو" على أنه اسم لشخصية أسطورية، أو ملحمية أو تاريخية؛ فهو اسم مبدأ يمكن أن يُعرّف بالاتساق مع المعنى العام لجذر الفعل م ا ن؛ أى "الذكاء الكونى"، أو هى تعنى "الفكر الذى يعكس النظام الكونى". ومن الجانب الآخر؛ فإن هذا المبدأ يمثل أيضا النمط الأولى للإنسان الذى يسمى مانافا Manava فيما يتعلق بكونه "كائنا مفكرا"، موهوبا بالملكة الذهنية أو العقلية (ماناس)، ويصبح مفهوم مانو مكافئا لما فى تراث آخر مثل القبالة العبرية والجوّانية الإسلامية، وذلك على الأقل من بعض الجوانب؛ حيث تشيران إلى الإنسان الكامل، ومكافئ لما تدعوه الطاوية "الملك". وقد رأينا سلفا أن اسم فاياسا ليس اسم علم، بل اسم وظيفة، وفى هذه الحالة فالوظيفة بشكل عام تاريخية، وحين يمثّل مانو وظيفة كونية، لا تصبح تاريخية إلا فى حدود تطبيقاتها على النظام الاجتماعى، ولكنها

(١) وهناك ترجمة أخرى ممكنة لاصطلاح دارما وله مايزكيه، هو كلمة "معيار "norm"، وميزة هذه الترجمة هى أنها متحررة تماما من أية ارتباطات خاصة؛ أخلاقية كانت أم اجتماعية، والتى لا تنجو منها كلمة "قانون" فى هذا الزمن. وهكذا يصبح معنى الوجود "المعيارى " normal"، سواء أكان لشخص مفرد، أم لجماعة طبيعية من المخلوقات؛ أم للكون بأسره؛ هو تطور إمكانياته باتساق كامل مع كلمة دارما، ويصبح "اللامعيارى "abnormal" مكافئا لمفهوم adharma، مما يعنى أى انحراف عن المعيارية فى معناها الجوهرى. MP

تفترض فيما عدا ذلك "التجسد" أو "التشخيص"، والواقع أن قانون مانو ليس إلا مراعاة علاقات التراتب الطبيعي التي بين الكائنات الواقعة بين أحوال الدورة الكونية والإجماع التراثي، بالإضافة إلى متون كافة المفاهيم التي عادة ماتتعلق بهما. ولسنا في حلّ من التعرض لمسألة الدورات الكونية هنا، خاصة لضرورة الدخول في شروح مسهبة حتى نجعلها مفهومة، وسوف نشير ببساطة إلى أن الصلة بينهما ليست زمنية، ولكنها منطقية وعرضية؛ فكل دورة تتمخض عن سابقتها، وبدورها تحدد ملامح لاحقتها، وذلك في خلق دائم، يحكمه "قانون الاتساق"، والذي يصوغ التشابهات الأساسية بين كافة صيغ التجلي الكوني.

وعندما نأتي إلى تطبيق القانون في النطاق الاجتماعي، يتخذ حينذاك سمت القبول القضائي، وقد يصاغ في شكل قانون (شاستر (Shastra)ا، ويُرجع إلى مانو أو على الأصح إلى دورة بعينها فيما يتعلق بالتعبير عن "الإرادة الكونية"، ولكن من الواضح أن تلك المرجعية لا تجعله مؤلفا للقانون، على الأقل ليس بالمعنى المعتاد الذي يُرجع فيه إلى عمل إنساني بحت، من تأليف فلان أو علان. ومرة ثانية؛ نواجه هنا مثلما ووجهنا في متون الفيدا، بأنه ليس هناك أصل تاريخي قابل للتحديد، وكما ذكرنا سلفا؛ فإن مسألة التاريخية هذه لا نفع فيها للنظرية، إلا أن هناك فارقا مهما يستحق الملاحظة بين الحالتين؛ ففي حين توصف متون الفيدا باصطلاح شروتي Shruti بمعنى أنها ثمار الإلهام المباشر، فإن نصوص دارما_شاستر Dharma-Shastra تنتمي فقط إلى مستوى الأدبيات التراثية المعروفة باسم سميريتي Smriti، وهي ذات سلطة أقل، ومن بينها الأعمال المعروفة باسم بوراناس Puranas وإيتيهاساس Itihasas، والدارسون الغربيون مولعون باعتبارها قصائد أسطورية أو ملحمية، بعد أن فشلوا في تفهم الرمزية العميقة التي تجعل منها شيئا أكثر من "الأدب" بالمعنى المعتاد للكلمة في الغرب. والفارق الأساسي بين شروتي و سميريتي، يكافئ الفارق بين الحدس العقلي النقي المباشر، والوعي التأملي من المرتبة العقلانية، وتنطبق الأولى منهما على مجال المبادئ الميتافيزيقية فحسب، بينما يمارس الأخير في مجال موضوعات المعرفة الفردية، وهي الصيغة اللازمة للتطبيقات الاجتماعية وغيرها. وبالرغم من هذا؛ فإن السلطة التراثية للدارم-شاستر لاتعتمد إطلاقا على الكتاب الذين اقتصر واجبهم على كتابتها، ولهذا ظل هؤلاء الكتاب مجهولين، وظلت سلطتها مستمدة من أنها تمثل تعبيرا صحيحا عن قانون مانو، أي من اتساقها مع التراتب الطبيعي للوجود الذي قُدر لها أن تحكمه.

الباب السادس

المبدأ النظرى لقيام الطبقات الاجتماعية

حتى نستكمل الفائدة مما سبق طرحه فى الباب السابق؛ فسوف نضيف بعض الشروح عن موضوع الطبقات، وهو موضوع ذو أهمية أولية فى قانون مانو، ودائما ما أصر الأوروبيون عموما على إساءة فهمه. وسنبدأ بطرح التعريف التالى: الطبقات، والتى يعبر الهندوس عنها بإحدى كلمتين دون تدقيق، هما جاتى **Gati** و فارنا **Varna**، والأخيرة هى وظيفة اجتماعية تتحدد بالطبيعة الخاصة لكل فرد، والكلمتان تعنيان – فى أحد معانيهما الأصلية – "لون"، وهذا ما حدا بالبعض إلى أن يرى فى ذلك برهانا أو إشارة لتفسير التمايز بين الطبقات على أنه تفرقة عنصرية بين بشر ذوى جلود مختلفة الألوان، ولكن هذا الرأى لا يصمد؛ لأن الكلمة ذاتها تحمل امتدادا دلاليا بمعنى "الجودة" عموما، فى حين أن استخدامها الاستعارى للدلالة على الطبيعة الخاصة لكائن ما، أو ما يمكن أن يسمى "الجوهر الفردى"، هو فى الواقع المعنى الذى يحدد الطبقات، وتتدخل الاعتبارات العنصرية فقط كواحدة من العناصر الفاعلة فى التأثير على مكونات الطبيعة الخاصة. وأما الكلمة جاتى؛ فمعناها الصحيح "ميلاد"، ومرة أخرى يرى بعضهم فى ذلك برهانا أو إشارة إلى أن الطبقية مسألة وراثية، ولكن ذلك خطأ آخر. فإذا كانت وراثية فى الأغلب، فليست هى كذلك من حيث المبدأ، فبالرغم من أن الدور الذى تلعبه الوراثة فى تشكيل الطبيعة الفردية هو دور فعّال فى معظم الحالات، فإنها لا تقتصر عليه بأى حال، وهذا يستدعى شرحا إضافيًا.

ينظر الهندوس إلى الكائن الفرد على أنه محصلة عنصرين، هما الاسم ناما **Nama**، والهيئة روبا **Rupa**، وهما يناظران – على التوالى – الجوهر والمادة فى الكائن،

أو ما تسميه المدرسة الأرسطية "الصورة" و "المادة"، والاصطلاحان الأخيران لهما معنى فنى يختلف تماما عن معناهما العام، ويجب مراعاة أن الكلمة "هيئة" بدلا من أن تعبر عن العنصر الذى أسميناه بهذا ترجمة للمفهوم السنسكريتى روبا، قد عبرت عن العنصر الآخر الذى هو "الجوهر الفردى"، ولا بد أن نضيف أن التمايز الذى أشرنا إليه توا، بالرغم من أنه يشاكل ذلك الذى يسود فى الغرب فى ثنائية الروح والجسد، فإنه أبعد من أن يكون مساويا له، فالهيئة المشار إليها لا تقتصر على الجانب المتجسد بالرغم من أننا لانصرّ على ذلك حاليا، وأما عن الاسم؛ فإنه يمثل مجمل الصفات والنعوت المميزة للفرد. وهناك تمايز آخر لا بد من النظر فيه فى إطار الجوهر الفردى ذاته: فى مفهوم ناميكا Namika؛ أى "ذلك الذى يشير إليه الاسم"، وهو معنى أكثر تحديدا، أو "ذلك الذى يجب أن يعبر عنه اسم كل فرد"، وهو مجمل الخصائص التى يتمتع بها الفرد دون أن يستمدها من شىء سوى ذاته؛ ومفهوم جوتريكا Gotrika؛ أى "ذلك الذى يتأصل من الجنس أو الأسرة"، وهو مجمل الخصائص التى يستمدها الفرد بالوراثة. ويمكن أن نلاحظ تمثيلا استعاريا فى التمايز الثانى يظهر فى إسناد الاسم الأول إلى فرد؛ والاسم الأخير إلى عائلة. وهناك الكثير مما يمكن أن يقال عن الاسم ومغزاه الأصلى، وعما ينتوى أن يعبر عنه عادة، ولكن حيث إن المسائل من هذا المستوى لا تقع فى نطاق هذا العمل؛ فسوف نقتصر على ذكر أن تحديد الاسم الحقيقى مرتبط من حيث المبدأ يتحدد الطبيعة الفردية ذاتها. والميلاد فى إطار معنى الكلمة السنسكريتية جاتى هو ناتج عن العنصرين ناميكا و جوتريكا، ولا بد إذن أن نضع فى حسباننا الدور الذى تلعبه الوراثة، وقد يكون دورا رئيسا، ولكننا أيضا لابد أن نتحسّب للخصائص التى يتميز بها المرء عن والديه أو باقى أفراد أسرته. ومن الواضح حقا أنه ليس هناك كائنان يشتركان فى كل الخصائص: جسمانية كانت أو نفسية، وبالرغم مما يشتركان فيه من خصائص، فهناك دائما خصائص متمايزة بينهما، وأولئك الذين يحاولون أن يُرجعوا كل شىء فى الفرد إلى تأثير الوراثة، سوف يواجهون صعوبات جمة فى محاولة تطبيق نظريتهم على أية حالة بعينها، وتأثير الوراثة لا ينكر، ولكن هناك عناصر أخرى لابد أن توضع فى الحسبان، وقد أوسعنا لها فى النظرية التى نطرحها.

تتكون الطبيعة الخاصة لأى فرد منذ البداية من كل الميول والقدرات التى سوف تنمو وتتجلى فى مسار وجوده، والتى - على سبيل المثال - سوف تحدد مؤهلاته لأداء وظيفة اجتماعية أو أخرى، وهذه هى النقطة التى تهمنا هنا. ومعرفة الطبيعة الفردية، سوف تمهد الطريق لإسناد وظيفة إلى كل فرد تناسب طبيعته، أو بطريقة أخرى، أن يسند إليه تكليف فى منظومة اجتماعية. ومن السهل فهم أن فى حوزتنا الآن: أساسا للمنظومة التى هى حقا هيكلية، أى متسقة مع طبائع الكائنات فى التراتب والعلاقات، وتأسيسا على التفسير الذى طرحناه لفكرة دارما؛ فلا شك أن أخطاء التطبيق دائما محتملة، وخاصة فى الحقب التى يخبو فيها نور التراث، ولكنها لا تؤثر بأى شكل كان على صلاحية المبدأ، ويمكن القول إن إنكارها يعنى نظريا، وإن لم يكن عمليا على الدوام؛ انهيار كل الهياكل المشروعة. وفى الوقت ذاته نرى الحد الذى تصل إليه سخافة الأوروبيين حين يشعرون بالغضب؛ لأن رجلا ما؛ لا يستطيع أن يرتفع بمستواه إلى مستوى أعلى، وهذا يستلزم - كما هو واضح - إجراء تغير فى الطبيعة الفردية؛ أو بتعبير آخر: على الرجل أن يكفَّ عن أن يكون ذاته حتى يكون رجلا آخر، وهذا عبث لامراء فيه؛ فسوف يبقى الكائن - طوال وجوده الفردى - على ما كان مؤهلا له عند ميلاده. وبالطبع يصير التساؤل: "لماذا يصبح الشخص ذاته وليس ذاتا أخرى؟" تساؤلا لانفع فيه، والحقيقة هى أن كل كائن - حسب طبيعته الخاصة - هو عنصر ضرورى للاتساق الكلى، ولكن من الأمور الناصعة الوضوح أن اعتبارات كهذه غريبة تماما عن الذين يعيشـــون فى مجتمعات مثلما يوجد فى الغـرب اليوم، فتكوينهـم لا مبدأ له، ولا هيكل له ولا تراتب، وفى مثل هذه المجتمعات يستطيع أى رجل - بلا مبالاة - أن يمارس تقريبا كل شىء من قبيل الوظائف الاجتماعية المختلفة، بما فيها تلك التى ليس مؤهلا لها بأقل درجة، فى حين يصبح الثراء مقبولا كبرهان وحيد على الامتياز.

ومما قيل عن معنى دارما نستنتج أن الهيكل الاجتماعى لا بد وأن يتناسل استعاريا، وبالاتساق مع ظروفه، من صورة "الإنسان الكامل"، ونعنى بهذا أن هناك تناظراً بين النظامين الكونى والإنسانى، وأن هذا التناظر يجد التعبير الطبيعى عنه فى المنظومة الفردية، وسواء نظرنا إلى تلك المنظومة من منظور متكامل أو حتى من واقع تجسدها ببساطة؛ فيجب أن تتحقق بالطريقة الصحيحة فى المنظومات الاجتماعية. ومفهوم "المنظومة الاجتماعية" ذات الأعضاء والوظائف المناظرة للكائن الحى، هى

مألوفة بالفعل لدى دارسى علم الاجتماع الحديث، ولكن هؤلاء قد أوغلوا بعسف فى هذا الاتجاه، متناسين أن التناظر والتشاكل لا يعنيان التمثّل والهويّة، وأن أية مقارنة مشروعة بين الحالتين لابد وأن تضع فى اعتبارها الاختلافات الناشئة عن صيغتى التطبيق المناظرتين، ثم إن الجهل بالأسباب العميقة للتناظر يجعلهم قادرين على استنتاج أية استنتاجات تبدو لهم صحيحة، وتتصل بالهيكل الحق. وواضح من هذه التحفظات أن التعبيرات التى قد يبدو أنها تشير إلى تماثلات يجب أن تؤخذ على محملها الرمزى البحت، كما أن التوزيعات المستعارة من أعضاء الإنسان المختلفة تُسند استعاريا إلى "الكائن الكلى".

والإشارات التالية سوف تكفى لتفسير معنى الوصف الرمزى لأصل الطبقية، فقد ورد فى التراث متن ظهر فى كثير من النصوص وعلى رأسها فى باب بوروشا-سوكتا **Burusha-Sukta** من متن ريج-فيدا، يقول: "يتكون بوروشا **Burusha** من الفم براهمانا **Brahmana**، والذراعيين كشاطريا **Kshatriya**، والفخذين فايشا **Vaysha**، وما يولد تحت الأقدام شودرا **Shudra**"[1] وهنا نجد أن تعداد الطبقات الأربع، والتفاضل بينها هو الذى سوف يكون أساسا للنظام الاجتماعى، وهى فى ذاتها قابلة للتقسيم فى تصنيفات ثانوية: فالبراهمانا هى السلطة الروحية والفكرية، و كشاطريا هى السلطة الإدارية التى تتضمن القضاء والعسكر، وعلى رأسها الملك، فى حين ينتمى إلى فايشا كل ما هو وظيفة اقتصادية بالمعنى الأعرض، مشتملة على الوظائف الزراعية والتجارية والصناعية والمالية. أما الشودرا فعليهم يقع عبء كل الواجبات اللازمة لضمان الحياة المادية للمجتمع. ونضيف إن البراهمة ليسوا "قساوسة" بالمعنى الغربى والدينى للكلمة، ولا شك أن وظيفتهم تتضمن القيام بشعائر مختلفة؛ لأن عليهم أن يمتلكوا المعرفة اللازمة كى يصبحوا ذوى فاعلية كاملة، كما أنها تشتمل أيضا – وقبل كل شىء – على القيام على حفظ النظرية التراثية وتعليمها المنتظم. والحق أن رمز التعليم المتمثل فى اللسان كان مرعيا بين ما يقرب من كل الشعوب القديمة، وباعتباره أعلى وظيفة شعائرية، وذلك لأن حضاراتهم كانت قائمة على مبدأ نظرى. وقد حدث للسبب ذاته أن الانحرافات عن النظرية كانت مرتبطة عموما بفساد الهيكل الاجتماعى، كما يمكن أن

(١) Rig-Veda, X, 90

نرى فى المحاولات المتكررة التى قام بها الكشاطريون Kshatras لنزع السيادة عن البراهمة، وهى سيادة تجد مبرراتها فى كل ما قيل عن الطبيعة الحقيقية للحضارة الهندوسية.

ولن تكتمل هذه الملحوظات الملخصة دون أن نشير إلى الآثار التى تركتها تلك المفاهيم التراثية والأولانية على المؤسسات القديمة فى أوروبا، وعلى الأخص فيما يتصل بمسألة إسباغ الحق الإلهى على الملوك، والذين كانت وظيفتهم بالضرورة هى أنهم منظمون للتراتب الاجتماعى، كما يشير المصدر السنسكريتى rex، ونحن نذكر هذا الأمر بشكل عابر، لكننا لن نسهب كثيرا فى شأنه إلى الدرجة التى تلزم لتجلية معناه الكامل.

والمشاركة الفعالة فى التراث متاحة تماما للطبقات الثلاث الأولى، وهذا ثابت فى التسميات المختلفة المخصوصة بهم، مثل آريا، والتى سبق ذكرها، و دويجا Duega أو "المولود مرتين"، وفكرة الميلاد من جديد من الناحية الروحية البحتة مشتركة بين كل النظريات التراثية، والمسيحية ذاتها تلجأ إلى شعيرة التعميد فى صيغة دينية. أما بالنسبة إلى الشودرا، فمشاركتهم غير مباشرة فى الأصل، كما أنها افتراضية؛ لأنها بشكل عام مبنية على علاقتهم بالطبقات الأسمى، ولو عدنا إلى استعارة "المنظومة الاجتماعية"، فإن الدور الذى يلعبونه لا يتضمن وظيفة حيوية بقدر ما هو آلى بمعنى ما، وهذا هو السبب الذى جعلهم لا ينبتون من "الإنسان الكامل" ذاته، بل من الأرض التى تحت أقدامه، والتى هى العنصر الذى تختمر فيه مادة الغذاء الجسدى. وبمناسبة هذا التشاكل ذاته يمكن أن نلاحظ أيضا أن التمايز بين الطبقات يطبق أحيانا بشكل استعارى، ليس فقط على مجمل الجماعة الإنسانية، بل على الطبيعة بكليتها، وذلك حيث إن كل هذه الكائنات بدورها قد نبعت من بوروشا، وهكذا ينظر إلى البراهمى على أنه نموذج للكائن السرمدى؛ أى ذلك الذى فوق التحولات، فى حين أن الكشاطريا هو نموذج للكائن المعرض للتحولات؛ حيث إن وظيفتيهما تشيران إلى دائرة التأمل ودائرة الفعل على التوالى. وهذا برهان واضح بما فيه الكفاية على مسائل المبدأ المتضمنة فى كل هذا؛ إذ إنها من نوع يحتوى على مغزى هو أعمق بكثير من حدود الدائرة الاجتماعية، والذى من أجله عرضنا لها جميعا. وبعد أن بيّنا كيف تطبق المبادئ فى المنظومة التراثية للحضارة الهندوسية، لن نزيد على ذلك فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية، والتى لا تشكل الموضوع الرئيسى لهذا الكتاب.

الباب السابع

الشيفاوية والفيشناوية

هل يتحتم علينا تصور المبدأ الشامل الكلّيّ الأسمى، والذى تطلق عليه المذاهب الدينية فى الغرب اسم "الله"، على أنه مشخص، أم على أنه غير مشخص؟ ومن الممكن أن يؤدى هذا السؤال إلى مناقشات لا تنتهى ولا تثمر؛ لأنه منطلق من مفاهيم جزئية ناقصة، بحيث يكون من العبث التوفيق بينها دون أن نرتقى إلى مستوى أعلى من مستواها الخاص لاهوتيا كان أو فلسفيا. أما من وجهة النظر الميتافيزيقية فيتحتم القول بأن هذا المبدأ هو فى الآن نفسه مشخص وغير مشخص، وذلك بحسب الوجهة التى ننظر إليه منها؛ فهو غير مشخص، أو قل إنه منزه "فوق_شخصاني" فى ذاته، وإنه مشخص أو شخصاني فيما يتصل بالظهور الكونى، ذلك دون أن تنطوى هذه "الشخصية" أو هذه "الذات الإلهية" على أى قدر من التشبه بالإنسان، أو "الأنسنة"؛ إذ يجب الحذر من خلط مفهوم "الشخصية" بمفهوم "الفردية". وهذا التمايز الأساسى الذى قدمناه توا تنحلّ فيه التناقضات الظاهرة لوجهات النظر الفرعية والمتعددة فى وحدة تركيبية أسمى، وهو مايُعرَف فى ميتافيزيقا الشرق الأقصى بالتمايز بين "اللاوجود" و "الوجود"، كما أنها معرّفة بشكل لا يقل وضوحا فى النظرية الهندوسية، حسبما تقتضى الأصول الجوهرية للميتافيزيقا البحتة، الكامنة وراء تعدد الصور[*] التى تستطيع هذه الميتافيزيقا أن ترتديها. إن "المبدأ اللاشخصى"، ومن ثم فهو كلى بصورة مطلقة، هو الذى يسمى "براهما"، والشخصية الإلهية التى هى تحديد وتشخيص له - بشكل ما - تتضمن درجة أقل من الكلية أو الشمولية، وتُعرف عامة باسم إيشوارا Ishwara، أما " براهما "Brahma فى سرمديته؛ فيستحيل أن يوصف بأية صفة إيجابية، وهو ما نعبر عنه بنيرجونا Nirguna، أى "وراء كل توصيف"، وأطلق عليه

أيضا نيرفيشيشا **Nirvishesha** أى "وراء كل تمايز"، وأما إيشوارا فيقال عنه ساجونا **Saguna**، أى "موصوف"، و سافيشيشا **Savishesha**، أى "مفهوم بمعنى خاص"، ذلك لأن المبدأ هو قابل لبعض الصفات، على سبيل الاستعارة أو التشبيه، بنقل للصفات أو الخصائص العديدة للكائنات التى هو مبدؤها إلى المبدأ الكلى الشامل، أو هو مايسمى بالتشبيه فى مقابل التنزيه. ومن الواضح أن المرء يستطيع أن يتصور على هذا النحو ذاتية للصفات الإلهية[1]، وأنه يمكن - من ناحية أخرى - نقل أيّما صفة إيجابية كانت؛ إذ نواجهها فى ضوء مبدئها. أضف إلى ذلك؛ فإن كل صفة من هذه الصفات لا يجب أن يُنظر إليها فى الحقيقة إلا على أنها أساس أو دعامة للتأمل فى جانب من جوانب "الوجود الكلى".

وما قلناه عن مسألة الرمزية يسمح لنا بأن نفهم الطريقة التى جعلت سوء الفهم المؤدى إلى الأنسنة، يمكن أن يؤدى كذلك إلى جعل "الصفات الإلهية" آلهة؛ أى كائنات مفهومة أو متصورة على نمط الكائنات الفردية، وأن يضفى عليها وجودا خاصا ومستقلا. وهذه حالة من أوضح الحالات الوثنية، التى تأخذ الرمز بدلا من المرموز إليه؛ مما يترتب عليه "الإشراك" (أو تعدد الآلهة)، ولكن من الواضح أن أى نظرية يستحيل أن تكون "إشراكية" بذاتها وفى جوهرها، إلا بتأثير فساد عميق، وهو لايحدث إلا نادرا، وبأندر مما يُفترض عادة، والحق أننا لانعرف على وجه التأكيد إلا مثالا فريدا مؤكدا، ونعنى به الحضارة اليونانية الرومانية، وإن كان فيها بعض الاستثناءات بين صفوتها من المفكرين. أما فى الشرق؛ حيث ينعدم ذلك الميل إلى الأنسنة، بصرف النظر عن الانحرافات الفردية المحتملة دائما، وإن تكن نادرة وشاذة؛ فإن شيئا كهذا لم يحدث قط. وسوف يُدهَش لذلك كثير من الغربيين بلا ريب، والذين تحملهم معرفتهم المقتصرة على ماضيهم الكلاسيكى على البحث فى كل مكان عن "الأساطير" أو الخرافة، وعن "الوثنية"، بينما لايتطلب الأمر ذلك، ولكن عدم وجود نظرية تعددية هى حقيقة بالرغم من ذلك. ونجد فى الهند - على وجه الخصوص - أن الصورة الرمزية

(١) وما يعرف فى الإسلام بالأسماء الحسنى، التى هى تجليات متعددة لذات واحدة. (المترجم)

التى تمثل صفــة إلهية أو أخــرى: ويطلقون عليهــا براتيكا Pratika[١]، ليســت "وثنا" أو "صنما" بحال من الأحوال، حيــث إنها لم يحدث أن اتخذت بمعنى غــير معناها، ألا وهو أنها "تكئة" لحفز التأمل، ووسيلة معاونة على التحقق، وهنا يستطيع كل فرد أن يتعلق بما يُفضله من هذه الرموز، حسبما يتفق وطبيعته الشخصية.

ويتجلى إيشوارا فى ثلاثية من المعانى تشكل مايسمى تريمورتى Tri-murti، أى "التجلى الثلاثى"، ويُشتق من كل منها جوانب أخرى، هى أكثر خصوصية وثانوية من الثلاثي الرئيسي. و براهما Brahma هو إيشوارا باعتباره المبدأ المنتج للمخلوقات المتجسدة، وهو يسمى بهذا الاسم نظرا لأنه انعكاس مباشر فى عالم الظهور (أو عالم الشهادة) للمبدأ الأسمى براهما. وحتى نتجنب كل أنواع الخلط نذكر أن كلمة براهما (دون مـدّة فى آخـرها) لاجنس لهـا، فى حين أن براهمـآ بمدّة فى آخـرها مُـذكَّـرة، والاستخدام الشائع بين المستشرقين للصيغة براهمان Brahman، والذى هو مذكر ومؤنث معا، فيه عيب خطير هو التعتيم على هذا التمايز الجوهرى، والذى يظهر أحيانا فى تعبيرات مثل بارا-براهما Para- Brahma أى "براهما الأسمى"، و أبارا-براهما Apara-Brahma؛ أى "براهما غير الأسمى". والجانبان الآخران اللذان يكملان التجلى الثلاثي تريمورتى، مكملان أحدهما للآخر: أحدهما فيشنو Vishnu وهو إيشوارا Ishwara كمبدأ محيى وقيوم - أى حافظ؛ للكائنات، و الآخر هو شيفا Shiva، وهو إيشوارا، وليس بمعنى المبدأ المدمر أو الهدام كما يوصف عادة، ولكن بمعنى المبدأ المحول، وهى وظائف كونية، وليست كائنات متفردة منفصلة عن بعضها البعض. وكل امرئ يرغب فى وضع ذاته فى الوجهة التى تلائم إمكانياته يستطيع أن يضع نفسه -كما أوضحنا من قبل- فى موضع الرؤية التى تتوافق مع إمكاناته الخاصة بشكل طبيعى، أن يقدم على ترتيب أولوياتها، وعلى الأخص فيما يتصل بالوظيفتين المكمّلتين

(١) عندما نحاول ترجمة الكلمة السنسكريتية براتيكا إلى الإنجليزية نجد أن عددا من الهنود المحدثين قد استخدموا بالفعل كلمة idol، دون أى وعى بظلال المعنى التى تحملها هذه الكلمة فى اللغات الغربية، وقد تناقلوا استخدامها دون وعى نقدى منهم عن بعض الكتاب الأوروبيين، والذين كانت نواياهم بعيدة عن التعاطف مع الهندوسية. ولناعبرة فى الاضطراب الذى يحدث عندما لا تكفى إجادة لغة أجنبية؛ لتمثل حقيقى للصيغ المتناظرة للفكر. وعلى المستشرقين والشرقيين على السواء أن يتعظوا بهذا المثل. MP

إحداهما للأخرى، ويسبب التوازى الظاهر بينهما على الأقل، وأعنى بهما وظيفة فيشنو ووظيفة شيفا، ومن هنا كان التمييز بين "الفيشناوية" و"الشيفاوية"، ولكن ليس كفرقتين" كما يظن الغربيون، ولكنهما مجرد طريقين مختلفين للتحقق، وكلاهما شرعى وأصولى (أورثونوكسى). ومع ذلك، يكفى أن نذكر أن "الشيفاوية"، وهى أقل انتشارا من "الفيشناوية"، وتولى اهتماما أقل بالشعائر أو الطقوس الخارجية (البرانية)، وهى فى الوقت نفسه أكثر سموا بمعنى من المعانى، وتؤدى إلى التحقق الميتافيزيقى الخالص بصورة أكثر مباشرة، وهذه مسألة ميسورة الفهم بحكم طبيعة المبدأ المختار، وهو هنا: "التحول"، بما يعنى الانتقال من الصور إلى ما وراءها، وهذا الانتقال إلى ما وراء الصور لا يبدو محوا إلا من وجهة نظر خاصة وعرضية فى عالم الشهود، ولكنه فى الحق انتقال المشهود إلى الغيب، وهو انتقال يتم عن طريق العودة إلى السكينة الأبدية للمبدأ الأسمى، الذى لا يوجد خارجه شىء، اللهم إلا على نحو وهمى.

ويُنظر إلى كل من هذه الوجوه أو الوجهات الإلهية على أنه مزود بقوة أو طاقة خاصة يطلقون عليها لفظ "شاكتى" **Shakti**، ويرمز إليها بصورة أنثوية، فشاكتى براهما هى ساراسواتى **Saraswati** وشاكتى فيشنو هى لاكشيمى **Lakshimi**، وشاكتى شيفا هى بارفاتى **Parvati**، ونجد سواء بين الشيفاويين أو الفيشناويين من يميل أكثر إلى التعلق بالقوى (شاكتى)، ويطلق عليهم صفة الشاكتاويين[١] **Shaktas**. زد على ذلك؛ فإن كل مبدأ من المبادئ التى تحدثنا عنها، يمكن أن يُنظر إليه من وجهات نظر أكثر خصوصية، وأن كلا منها يستطيع أن يحمل وجهات نظر أكثر إيغالا فى الخصوصية والثانوية؛ حتى إنها لتوصف عادة بأنها "تناسل رمزى". ونحن لا نستطيع أن نطرح هنا كل هذه المفاهيم؛ فليس غرضنا على التحديد هو عرض النظريات ذاتها، ولكن بيان بأى روح يجب أن تُدرس إذا كان المرء يريد أن يفهمها. ولكل من الشيفاويين والفيشناويين كتبهم الخاصة فى مجموع الكتب التراثية المعروف باسم "سميريتى"،

(١) ويبدو هذا قريب الشبه بالفكرة العامة عن "الصبوة" من حيث هى تعلق وحنين وتبرك بالمخلوق الذى باركه الخالق: رسولا كان أو وليا، توسلا إلى الخالق، وهى الفكرة التى لا تزال تسيطر على تجمعات الطرق الصوفية وموالد الأولياء فى زمننا. (المترجم)

وتستجيب بصورة خاصة لميولهم، ونعنى بها "البورانات **Buranas**" و"التانترات **Tantras**"، ولكن هذه الميول تتأكد بشكل لافت فى تفسير النظرية الهندوسية للأفاتارات **Avataras**، أو "التجليات الإلهية"، وهذه الدراسة التى ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الدورات الكونية، تستحق أن تُنجز، ولكننا لا نستطيع التفكير فى إجرائها حاليا. لكننا سوف نضيف ببساطة – من أجل الوصول إلى ختام لموضوع الفيشناوية والشيفاوية – أنه مهما كان الطريق الذى يختاره المرء باعتباره الأكثر ملاءمةً لطبيعته الخاصة؛ فإن الهدف النهائى الذى تقصد إليه – إذا كانت أصولية بحق – هو الهدف نفسه؛ أى التحقق الفعلى على المستوى الميتافيزيقى، وهو الذى لا بد وأن يكون مباشرا، سواء ازدادت هذه المباشرة أو قلّت، وهو لا بد وأن يكون أيضا كاملا، مهما تباينت درجة هذا الكمال حسب الظروف الخاصة، وحسب مدى اتساع الإمكانات العقلية لكل واحد من البشر.

الباب الثامن

وجهات نظر من داخل النظرية

يتبين من التفسير السابق كيف أن وجهات النظر المتعددة يمكن أن تتعايش سويا داخل إطار الوحدة الجوهرية لذات النظرية التراثية دون أن تتأثر النظرية التراثية ذاتها - بأية طريقة كانت - بهذا التعدد. وحيث إن كل شخص يأتى إلى الحياة ومعه طريقته فى النظر إلى الأمور، نستطيع القول بأن هناك من طرق الفهم بقدر ما هناك من الأشخاص، ولكن هذا يصح فقط عندما تكون هناك نقطة يبدأ منها طرح الفكرة، لكن بمجرد الارتفاع عن مستوى الفردية؛ فإن كل تلك الاختلافات تتسق تدريجيا حتى تختفى حتما، فليس هناك مايمنع ذلك. وكل امرئ يمكنه أن يتخير لنفسه وضعا فى واحدة من وجهات نظر شتى بغض النظر عن الاختلافات الكامنة فى الطبائع المخصوصة للإنسان؛ حتى يتسنى له دراسة النظرية من وجهات نظر محددة، وكلما ازدادت درجة خصوصيتها؛ أى كلما ابتعدت - فى ترتيب تنازلى من التطبيقات - عن دائرة المبادئ الكلية. والنطاق الكامل للاحتمالات الممكنة والمشروعة، دائما ما يجتمع من حيث التركيب ومن حيث المبدأ فى النظرية ذاتها، وما ذكرناه سلفا عن موضوع تعدد المعانى المتضمنة فى المتون التراثية، يكفى للإشارة إلى طبيعة هذا التركيب، وفى كل حالة على حدة - إذن - تصبح المسألة فقط، هى التفسير الصارم للنظرية الأساسية التى تطورت من وجهة النظر المعنية.

وهذا هو بالضبط ما تعنيه الكلمة السنسكريتية دارشانا **Darshana**، والتى لا تعنى سوى "البصر" أو "وجهة النظر"؛ حيث إن جذر الفعل الذى اشتقت منه: «د رِ ش» يعنى "يرى". و الدرشانات إذن هى "وجهات النظر" داخل النظرية، وليست -

كما يتخيل معظم المستشرقين - "نظما فلسفية متناقضة أو متعارضة"(١)، وطالما كانت وجهات النظر المعنية أصولية صرفًا؛ فلا يمكن - بشكل طبيعى - أن تكون موضعا للتعارض أو التناقض مع بعضها البعض. وقد بينّا سلفا كيف أن المفاهيم المذهبية التى تولّدت من ذلك الفكر الفردى، العزيز على قلوب الغربيين المحدثين، يعنى نفى الميتافيزيقا، والتى هى جوهر النظرية، كما أشرنا أيضا إلى التمايز العميق بين الفكر الميتافيزيقى والفكر الفلسفى، وأن الأخير ليس إلا صيغة خاصة لصيقة بالغرب، والتى لا يمكن تطبيقها على المعرفة فى النظرية التراثية المصونة فى نقائها المتكامل، وإذن، فليس هناك فى كل الأحوال ما يسمى "بالفلسفة الهندية" ولا "بالفلسفة الصينية"، طالما كنا نريد أن نحافظ للفلسفة على معناها المحدد الذى حدده مسار الفكر الإغريقى. وأخيرا؛ فإننا لو تأملنا على وجه الخصوص ما آلت إليه الفلسفة فى العصور الحديثة لوجدنا أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن غياب مثل هذا اللون من الفكر فى حضارة ما، لايستوجب الحسرة أو الأسف، لكن المستشرقين لايريدون أن يروا فى الدارشانات إلا فلسفات ونظما، ولا يهدأ لهم قرار حتى يلصقوا عليها شاراتهم وعناوينهم الأوروبية، وذلك كله لأنهم عاجزون عن الخروج عن "الأطر الكلاسيكية"، ولأنهم يجهلون تماما الاختلافات الفارقة بين العقلية الشرقية والعقلية الغربية. إن موقفهم شبيه بموقف إنسان لايعرف شيئا عن الحضارة الأوروبية الحديثة، ووجد بالصدفة بين يديه مناهج التعليم فى إحدى الجامعات؛ فسوف يخرج بنتيجة وحيدة، مؤداها أن علماء أوروبا موزعون بين مدارس كثيرة متنافسة، لكل منها نظامه الفلسفى الخاص، وأن كبارهم هم الرياضيون، فالفيزيقيون (علماء الطبيعة)، فالكيمائيون، فعلماء الأحياء، فالمناطقة، فعلماء النفس، ومثل هذا الخطأ سيكون بالتأكيد مثارا للسخرية، لكنه لن يختلف بحال عن المفهوم السارى بين المستشرقين، وهم لا يستحقون حتى العذر بسبب الجهل، بل الأرجح أن جهلهم لا ينفع معه اعتذار. وإنه لأمر يقينى أن مسائل المبدأ التى يبدو

(١) تظهر عدة كتب هندوسية معاصرة باللغة الإنجليزية، تشير إلى الدارشانات الستة باعتبارها "فلسفات"، وكتّابها ليسوا واعين بما يكفى بمعنى كلمة "الفلسفة" وما تدل عليه فى الحقيقة، وقد أصاب الاضطراب كثيرا من عقول القراء الهندوس والأوروبيين على السواء. وقد حان الوقت أن يفتح الناس عيونهم على مخاطر تلك التفاسير MP .

أنهم قد هجروها عامدين، لم تخطر لهم أصلا على بال، وأنهم قد صاروا محصورين في تخصصـات ضيقة؛ حتى أصبح من العسير عليهـم أن يفهمـوا هـذه المسائل، أو أن يدركوا مغزاها: إنها حالة غريبة من "قصر النظر العقلى" فى مرحلة متأخرة. ويستطيع المرء أن يقول بأنهم - بأهوائهم هذه - لن يستطيعوا أن ينفذوا إلى المعنى الحقيقى لأى جانب من جوانب أية نظرية كانت من النظريات الشرقية، التى كرسوا أنفسهم لمهمة تفسيرها على طريقتهم، وبما يتفق مع وجهات النظر الغربية تماما.

ولكى نعود إلى الفهـم الحقيقى للأمور نقول بأن وجهـات النظـر التى يمكن من خلالها دراسة النظرية، إنما هى متعددة وقابلة للنماء، ولكنها ليست كلها سواء؛ فمنها ماهو أكثر أهمية من غيرها بشكل ما، وبحيث يكون بعضها تابعا لبعض. وهكذا يمكن دائما تجميع وجهات النظر الثانوية حول وجهات النظر الرئيسية، وهذه الأخيرة هى وحدها الجديرة بالدراسة الخاصة على أساس أنها فروع من النظرية، وأن الوجهات الأخرى لا تعدو أن تكون مجرد تقسيمات فرعية بسيطة، حتى لا يعود من الضرورى تحديدها فى معظم الحالات. وهذه هى الأقسام الكبيرة، أو قل هى الفروع الرئيسية المسماة بالدارشانات بالمعنى التى تتخذه هذه الكلمة عادة، وبحسب التقسيمات المعترف بها فى الهند، وهى على التحديد ستة، ووجب الحذر؛ لأنه عدد "الفيدانجات **Vedangas**" نفسه.

وتعنى كلمة فيدانجا حرفيا "عضو الفيدا"، وتستخدم هذه التسمية فى بعض العلوم الخاصة المساعدة للفيدا، لأنها تشبه الأعضاء الجسدية التى يستخدمها المرء حتى يستطيع أن يتحرك فى العالم الخارجى. والمباحث الأساسية التى ترتبط بهذه العلوم التى سنشرع فى حصرها تؤلف جزءا من الكتابات المعروفة باسم "سميريتى"، ونظرا لارتباطها بالفيدا، فإنها تحتل منها مكان الصدارة. فهناك الشيكسا **Shiksa**، وهو علم البيان الصحيح والنطق السليم، بما يعنى معرفة القيمة الرمزية للحروف، وقوانين التجويد، والتى تطورت فى اللغة السنسكريتية أكثر من أية لغة أخرى، والواقع أن استخدام الطريقة الصوتية للكتابة فى لغة تراثية، لا يتعارض مع حفظ المعنى الإيديوجرافى للحرف، وهـو الأمـر نفسـه فى اللغتين: العبـرية والعربيـة. وكهانداس **Chhandas**، هو علم العَروض، الذى يحدد تطبيق البحور المختلفة بالتناظر

مع التراتب الكونى الذى تعبر عنه، وهكذا نضعها فى صنف يختلف عن الشكل "الشعرى" بالمعنى الأدبى البحت، ثم إن المعرفة العميقة بالإيقاع و تناظراته الكونية، والذى يستخدم فى المراحل التمهيدية لبعض طرق التحقق الميتافيزيقى، هو عنصر مشترك بين كافة الحضارات الشرقية، بالرغم من غرابته التامةعن الشعوب الغربية. وفياكارانا Viakarana هى النحو، وبدلا من أن تكون مجرد تراكم من القواعد التى تبدو تعسفية بدرجة ما؛ لأن أسبابها غير معروفة، كما يحدث عادة فى اللغات الأوروبية؛ فهى هنا –على العكس– قائمة على مفاهيم وتصانيف تظل أبداً على علاقة وثيقة بالمعنى المنطقى للغة. و نيروكتا Nirukta هى تفسير المصطلحات المهمة أو الصعبة الواردة فى المتون الفيدية، ولا يعتمد هذا التفسير على الاشتقاق وحده، ولكنه يعتمد أيضا على القيمة الرمزية للحروف والمقاطع التى تتكون منها الكلمة. وقد كان هذا مصدرا لأخطاء لا تحصى عند المستشرقين، والذين لا يفهمون – ولا حتى يستوعبون – هذه الطريقة الأخيرة للتفسير، والتى هى طريقة طبيعية تماما فى القبالة العبرية، والنتيجة هى أنهم غير قادرين على فهمها، وراغبين عن رؤية أى شىء سوى الأوهام الاشتقاقية واللعب بالكلمات فيما هو مختلف تماما. و جفوتيشا Jvotisha هى الفلك، وهو يتضمن الفلك والتنجيم معا، والذين لم يفترقا أبدا فى الهند، ولا فى أى من تراث الشعوب القديمة، ولا حتى بين اليونانيين أنفسهم، وهؤلاء استخدموا الكلمتين بلا تدقيق ليصفوا الشىء نفسه. والتمايز بين الفلك والتنجيم فى الواقع حديث للغاية، ولا بد أن نضيف أن التنجيم التراثى الحق لا علاقة له بالطالع والتنبؤ الذى يرغب بعض الناس فى إلصاق بطاقة هذا الاسم عليه فى أوروبا المعاصرة. وأخيرا نصل إلى كولبا Culpa، وهى كلمة محمّلة بمعان مختلفة شتى، ولكنها تعنى هنا مجمل المفاهيم المتعلقة بإقامة الشعائر، والمعرفة بها أمر ضرورى كى تكتسب الشعائر فاعلية كاملة، وفى نصوص السوترا التى تنص عليها؛ فإن هذه المفاهيم تركّز بعلامات ترقيم خاصة لا تختلف كثيرا عن تلك المستخدمة فى الجبر.

ولا بد أن نذكر شيئا عن الأوبافيدا بالإضافة إلى ما ذكرناه عن الفيدانجا، وهى كلمة تعنى فروعا من المعرفة من نوع أدنى، ولكنها قائمة على أساس تراثى صرف، وهذه الفروع من المعرفة تشير إلى مجال التطبيقات العملية. وهناك أربعة أوبافيدات،

مرتبطـة بالأربع فيـدات التى تستقى منـها مبادئها المناظرة، و أيورفيـدا **Ayor-Veda** هو علم الطب المرتبط بالريجفيـدا، و دانورفيدا **Danor-Veda** هو العلم العسكرى المرتبط بالياجورفيدا **Yagor-Veda**، وجاندارفـافيد ا **Gandarva-Veda** هو علم الموسيقى المرتبط بالسـامـافيدا **Sama-Veda**، و ستـآباتيـافيدا **Stapthia-Veda** يتضـمن علمى الميكانيكا والعمـارة، ويرتبط بالأثارفـافيدا **.Atharva-Veda** وحسب الأفكار الغـربية؛ فـهذه كلـها فنون أكثر من كونها علومـا، ولكن المبدأ التراثى الذى أُسبغ عليـها هنا يضـفى عليـها مفهوما مختلفا. وبالطبع فإن تعداد الفيدانجات والأوبافيدات هنا لا يعنى أنه ليس هناك علوم بخـلافـها لم تذكر فى هذه القـائمـة، وبعضـهـا على الأقل قـد غُرس فى الـهند من عصور سحيقة؛ فمن المعروف أن الرياضـة على الأخص، والتى عرفت عمـوما بـأسمـاء جانيتا **Ganita**، و باتاجانيتا **Pataganita**، و فياكتاجانيتا **Viactaganita** وكلـها تعنى الحسـاب، وبيجـاجانيتا **Pigaganita** وهـو الجبر، و ريخـآجانيتا **Rekhaganita** وهـى الهندسة المستوية، قد مرت بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللتين أفادت منهما أوروبا لاحقا بوساطة العرب.

وبعد أن قـدمنا هذا المسح المخـتصـر لمجمل العلوم التراثـية فى الهند، وكل منـها يتضـمن جـوانب ثانوية من النظرية، فسـوف نعود الآن إلى الدارشـانات، والتى تعتـبر أيضـا من المكونات المتكاملة لهذه المعرفة، وعدم فهمـها سـوف يؤدى بالمرء إلى الفشــل فى فـهم أى شىء عــن المعرفة. فلا يجب أن ننسـى أن وصـف أعمـال مفـكـر "بالأصـالة" أو "الجـدة" فـى الـهند والصين، هـى مــن أقـذع الإهـانات التـى يمـكن أن توجــه إليــه؛ ففى الحضـارات التراثية الجوهر، تكفى هذه الصفات لحرمان تلك الأفكار من اكتساب أى مـعنى حـقـيقـيى. ولا شك أنه يحـدث اختـلاف بين المدارس التى تقـوم على دراسـة واحدة أو أخــرى مـن الدارشـانات حول تفسـير نقطــة أو أخرى، ولكن هــذه الخلافـات لم تستطع أبدا أن تذهب بعيدا دون أن تشط بوضـوح عن حدود الأصولية؛ إذ إنها عـادة ما تتناول فقط مسـائل ثانوية، وهـى فى الواقع أكثر ظهورا منها وجودا، ولا تعدو الفروق الحقيقية أن تكون اختلافات فى التعبير، ثم إنها ذات فـائدة من حيث مـلاءمتها لأنماط مـختلفة من الذكاء. ذلك إلى جانب أن "وجـهة النظر" ليست ملكية خـاصـة لأية مدرسـة أو أخرى، ولكن أولئك الذين ينظرون إلى الأمور بسطحية تبدو لهم "وجهات النظر" هذه

مرتبطة بالمفاهيم الخاصة بالمدارس التى أنتجتها، وهذا الخلط يأتى بشكل طبيعى إلى الغربيين الذين اعتادوا على مرجعية الأفراد فى كل المفاهيم التى سمعوا بها باعتبارها "اختراعا"(١). وهذه الفرضية مضمرة بدرجة كبيرة فى منهجهم "التاريخى"، وحتى وجهة النظر الدينية فى العصر الحاضر لم تستطع تجنب نتائج هذا المنحى العقلى، والذى يحشد ضدها كل موارد التأويل المضاد للتراث التى أشرنا إليها سلفا.

والدارشانات الستة هى نايايا Nyaya وفايشيشيكا Vaisheshika، و سانخيا Sankhya، و يوجا Yoga، و ميمانسا Mimansa، و فيدانتا Vedanta، وهى عادة ما تحتل هذا الترتيب، وفى أزواج بحيث يسهل متابعة روابطها، أما فيما يتصل بالرغبة فى تحديد تتابعها الزمنى، فهذه مسألة لا نفع فيها كما بينّا سلفا؛ حيث إننا مهتمون بوجهات نظر كانت متضمنة معا منذ البداية فى اتساق كامل مع النظرية الأولانيّة. ولكى نعرض لها باختصار؛ يمكن القول بأن الأوليين منهما تحليليتان، والأربع الباقيات تركيبية، والأخيرتين منها تتميزان عن باقى الستة بأنهما تفسير لمتون الفيدا ذاتها، وهما اللذان اشتق منهما الباقيات، كما أن الآراء المهرطقة لا تجد سبيلا إليها حتى لو كانت جزئية، فى حين ظهرت بعض تلك الآراء فى المدارس التى تخصصت فى دراسة الدارشانات الأربع الأخرى. وحيث إن التعريف المختصر للدارشانات سوف يكون بالضرورة ناقصا وصعب الفهم، فقد رأينا أن نخصص لكل منها بابا، خاصة وأن الموضوع مهم – إلى حد كبير – فيما يتصل بهدف العمل الحالى، كى يستحق أن يعامل بشىء من الإسهاب.

(١) وقد كان هذا المفهوم جزئيا وراء استثناء "الحقوق الفكرية" من مشروع "تحرير التجارة" "جات" الغربى. (المترجم)

الباب التاسع

عن نايآيا

يجب أن يُحدد معنى نايآيا بأنه "منطق"، أو "منهاج"، وبعض الناس يدّعون أنه بدأ بالدلالة على اسم مدرسة، ثم صار بعد ذلك مرادفا للمنطق، وهذا من شأنه أن يقلب الترتيب الطبيعى للأمور؛ فمن الواضح أن المدرسة لا بد وأن تكتسب اسما يحمل معنى أسبق من وجودها، وهذا الرأى فى معنى نايآيا يوحى بالعكس التام المقابل لهذه الحقيقة الواضحة، ذلك إلى جانب أنه لا يمكن القول بأن دارشانا يصح أن تصبح حكرا على مدرسة معينة. والحقيقة أن المنطق قد كان – ولا يزال – هو موضوع الدارشانا المقصودة، والمسندة إلى جواتاما، وهذا الاسم لا يشير إلى شخص بعينه، وقد كان استخدامه شائعا كاسم شخص وكاسم أسرة فى الهند القديمة، وليس مصحوبا فى حالتنا هذه بأية بيانات سيرة شخصية كانت. وهذا نمطى لما يحدث فى الشرق دائما فى مثل هذه الأمور؛ حيث لا يُعتد بالشخصيات فيما يتصل بالنظرية، ومن المحتمل حقا أن شخصا باسم جواتاما قد عاش فى زمن سحيق وفى تاريخ غير محدد، قد عكف على دراسة هذا الفرع من المعرفة الذى يشتمل على المنطق، ولكن هذه الحقيقة المحتملة ليست بذات بال، وقد توالى تداول الاسم لأسباب رمزية بحتة، كى يدل على ما هو حقا "إجماع فكرى"، مكون من أولئك الذين عكفوا على دراسة الفرع نفسه من المعرفة، على فترة من الزمن وطوال تاريخ غير محدد أيضا، شأنه فى ذلك شأن بدايته، ثم إن هذه "الهوية الجمعية"، والتى هى على منوال المثال الذى ذكرنا سلفا عن فاياسا لا يشكل مدرسة بالمعنى المعتاد للكلمة، ولكنه يمثل وظيفة فكرية أصيلة، ويمكن قول الشىء نفسه عن كل أسماء الأعلام التى نجدها مرتبطة بطريقة شبيهة بكل من الدارشانات.

وذكر هذه الملحوظات مرة واحدة ونهائية سوف يريحنا من الإشارة إلى هذه المسألة مرة أخرى.

ذكرنا - إذن - أن نايايا بشكل جوهرى تعنى منطق، ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك وجوب فهم الاصطلاح فى حالتنا هذه بتحدد أقل كثيرا مما يضفى عليه الغربيون، فليست مجرد فرع من فلسفة، ولكنها وجهة نظر تتعلق بالنظرية كلها. والمنطق الهندوسى يهرب من التخصصات الضيقة التى لا مهرب منها لو أن المنطق متخذ فى صيغته الفلسفية، كما أنه لا يمكن ضغط المنطق الهندوسى فى حدود أى نظام، وهو بهذا يتمتع بمجال أوسع كثيرا من المنطق الغربى. وحتى نقدر هذه النقطة حق قدرها، علينا أن نرجع لما قيل عن خصائص الميتافيزيقا، وأن ما يشكل هدف التفكير الصحيح ليس هو الأشياء المطروحة للدراسة، ولكن الزاوية التى تُدرس منها. والمنطق - كما ذكرنا سلفا - يتعلق بأحوال الفهم الإنسانى؛ فكل ما هو قابل للنظر فيه منطقيا يمكن أن يكون موضوعا للفهم الإنسانى، طالما يتم تفهمه فى إطار هذه العلاقة. ويشتمل المنطق فى مجاله - إذن - على كل الأشياء التى تصبح "موضوعا للبرهان"؛ أى موضوعا للمعرفة العقلانية والجدلية. وفى النايايا؛ يشكل هذا المفهوم معنى اصطلاح بادارثا **Padartha**، وهو أيضا - بالرغم من فروق معينة - يوجد فى المنطق الغربى القديم؛ بمعنى "تصنيفات" أو "تقسيمات"، وإذا كان للأقسام والتصنيفات التى أقرها المنطق أن تتمتع بقيمة أنطولوجية؛ فذلك نابع من حقيقة أن هناك تناظرًا بين المنطق وعلم الوجود (الأنطولوجيا)، بشرط عدم قيام تعارض أصولى أو اصطناعى بين الذات والموضوع، مثلما يحدث فى الفلسفة الحديثة، ثم إنها لا تشكل سوى تطبيق بسيط فى المرتبة الفردية، على أن المبادئ المنطقية، وحتى أكثرها عمومية يمكن أن تدّعى انتسابها إلى المبدأ الميتافيزيقى أو المبدأ الأسمى.

وتتكون نايايا من ست عشرة بادارثات، تسمى أولها برامانا **Pramana.** والمعنى المعتاد لهذه الكلمة "بيّنة" ، ويمكن أن تترجم أيضا إلى "برهان"، إلا أن هذا الشكل الأخير يمكن أن يكون مضللا فى حالات شتى؛ إذ يستدعى إلى الذهن المفهوم الديكارتى للبرهان، والذى لا تعدو فائدته حقا مجال الرياضة. وحتى نثبت المعنى

الصحيح لكلمة براماَنا، لابد أن نشير إلى أن معناها الأصلي هو "مقياس"، وتعني هنا الوسائل المشروعة للمعرفة في الإطار العقلاني، وكل من هذه الوسائل قابل في الواقع للتطبيق إلى حد ما، وتحت شروط معينة خاصة، أو بكلمات أخرى – في إطار حقل معين – تعرّف حدوده أفقها. وتعداد هذه الوسائل المعرفية أو التبيانية تشكل التصنيفات الثانوية للبادارثا الأولى، وأما الثانية منها فتسمى برامييا **bramya**، أو "ذلك الذي سوف يتبين"، أي ذلك الذي سوف يُعرف عن طريق وسيلة أو أخرى من تلك الوسائل، وهو تصنيف لكل ما يستطيع الفهم الإنساني أن يصل إليه. وبقية البادارثات أقل أهمية، وتتناول أساسا صيغ التفكير والتبيان المختلفة، ولن نحاول هنا ذكر القائمة الكاملة، وسنكتفي بذكر إحداها، وهي التي تتناول مصطلحات أطروحة معتادة.

والأطروحة المقصودة تسمى أيضا نايآيا، ولكنها ترد هنا بمعنى ثانوي ومحدد، وهي في الواقع النمط الأولي للتبيان المنهجي، وتحتوي في شكلها النهائي على خمس أفيانات **Avianas**، أو أعضاء مكونة، أو اصطلاحات: براتيجنا **Pratigna**، وهي القضايا التي تحتاج إلى تبيان، و هيتو **Hetu**، وهي الأسباب التي تبرر هذه القضايا، وأوداهارانا**Udaharana**، وهي المثل المضروب للتدليل على الأسباب، ويستخدم كتصوير للأسباب بذكر حالة مشهورة، و أوبانايا **Upanaya**، وهي التطبيق على الحالة الخاصة المعنية، وهي القضية، وأخيرا نيجامينا **Nigamina**، وهي النتيجة أو الاستنتاج، وهي تأكيد محدد للقضية التي ثبتت بالتبيان. وهذا هو الشكل الكامل للأطروحة، ولكنها غالبا ما تقدم في شكل مبسط أو مختصر، إما أن يتكون من المصطلحات الثلاثة الأولى، أو المصطلحات الثلاثة الأخيرة، وقد كان الشكل الأخير على الأخص هو الذي يتشابه معه القياس كما أرساه أرسطو نظريا إلى درجة كبيرة. ثم إن المعاني المكافئة للاصطلاحات الأكبر والأصغر توجد هنا على التوالي باسمي: فيآباكا **Vyapaka** وهي الوعاء الحاوي، و فيآبا **Vyapa** وهي المحتوى، وهي ترجع إلى وجهة النظر نفسها في الامتداد المنطقي، أما بالنسبة إلى المصطلح الوسيط، فإن وظيفته تتحقق بالعقل، هيتو **Heto**، ويدعى أيضا لينجا **linga**، أي العلامة التي نتعرف بها على فيآبتي **Vyaapti**، أي الصلة التي توحد الوعاء والمحتوى. وبالرغم من هذا التشابه القائم بين قياس أرسطو والنايآيا، والذي يوحي على الأقل بفرضية محتملة، هي أن أرسطو كان يعلم

شيئا عن النايآيا، لا يجب أن تتسبب فى نسيان الفروق الجوهرية بينهما؛ ففى حين أن القياس اليونانى - بعد أن قيل كل شىء - لا يُحمل سوى على مفهوم أو فكرة الأشياء، أما القياس الهندوسى؛ فإنه يُحمل على الأشياء ذاتها بشكل أكثر مباشرة.

وهذه الملحوظة الأخيرة تستلزم تعليقا، فأولا: لاشك أنها تتعلق بداخل الشىء المقصود من عملية العقلنة، وليس قاصرا على شكله الخارجى، وقد يكونا الشىء نفسه فى الحالتين. وقد قلنا إن الانفصال والتعارض بين الذات والموضوع هى سمة خاصة من سمات الفلسفة، ولكن التمايز بين الشىء وفكرته عند اليونانيين قد أوغل أكثر من ذلك، بمعنى أن المنطق -عندهم- يقتصر على العلاقة بين الأفكار، كما لو كانت الأشياء لا تصل إلى علمنا إلا عن طريق الأفكار. ولا شك أن المعرفة العقلية هى معرفة غير مباشرة، وهى لذلك معرضة للأخطاء، إلا أنها - إن لم تفلح إلى حد معين فى الوصول إلى الأشياء ذاتها - فإنها تكون تخيلية تماما، ولا يمكن أن تسمى معرفة بحال، وبأى معنى من معانى الكلمة. وإذا جاز القول إن الموضوع يمكن -فى الصيغة العقلانية - أن يُعرف من خلال توسط الفكرة عنه - فذلك لأن الفكرة تحتكم على شىء من الموضوع ذاته، وتشترك فى طبيعته بالتعبير عنها فى علاقتها بنا. ولهذا السبب، فإن المنطق الهندى لا يقتصر على النظر فى الطريقة التى نستوعب بها الأمور، ولكنه ينظر أيضا إلى الأشياء ذاتها كما نستوعبها؛ حيث إن استيعابنا لن يكون حقيقيا لو أنه منفصل تماما عن موضوعه، وفى هذا المقام؛ فإن التعريف المدرسى للصدق بأنه تطابق الأشياء مع العقل **adaequatio rei et intellectus**، فى كافة درجات المعرفة، هو ذلك الذى يقترب أكثر فى الغرب من وجهة نظر النظريات التراثية الشرقية؛ لأنها تتفق بأقرب شكل ممكن مع المفهوم الميتافيزيقى البحت. ثم إن النظرية المدرسية فى تعاليمها عن الخطوط العريضة لفلسفة أرسطو قد صححتها وأكملتها فى عدة نقاط، ولكنها للأسف لم تستطع التحرر تماما من التحديدات التى فرضها ميراثها من صيغ الفكر اليونانى، وللأسف أيضا فإن المدرسيين لم يفهموا أبدا - كما يبدو - النتائج العميقة المترتبة على المبدأ الذى وضعه أرسطو عن التثبّت بالمعرفة.

وما يتمخض عن هذا المبدأ هو أنه من اللحظة التى تعرف فيها الذات الموضوع – وبأية درجة من الجزئية أو السطحية – فإن شيئا من الموضوع يستحضر فى الذات، ويصبح جزءًا من كيانه، ومن أية زاوية نظرنا إلى هذا الأمر؛ فإن ما نرى ليس إلا الأشياء ذاتها، وهى التى تشكل – فى كل حالة – إحدى صفاتها، على الأقل من جانب ما، أى أحد العناصر التى تشكل جوهرها. ولنعترف أن هذه هى "الواقعية"؛ فالحقيقة أن هذه هى طبائع الأشياء، والكلمات لاتغير من هذا، ووجهات النظر المخصوصة عن "الواقعية" و "المثالية"، بتعارضها المذهبى القائم من واقع علاقتهما، ليستا قابلتين للتطبيق فى حالتنا هذه؛ حيث إننا قد ارتحلنا بعيدا عن نطاق الفكر الفلسفى. كما لا يصح أن ننسى أن فعل المعرفة له جانبان؛ فلو كان تثبّتا للذات مع الموضوع؛ فهو للسبب نفسه تمثل للموضوع فى الذات: فالوصول إلى جوهر الأشياء يجعلنا عارفين بها، وبكل قوة الكلمة، كحالات وصيغ من وجودنا ذاته، وإذا كانت الفكرة بقدر صحتها وكفاءتها تشارك الأشياء طبيعتها؛ فذلك لأن من طبيعة الأشياء أيضا أن تشترك فى طبيعة الفكرة. وأساسا؛ فليس هناك عالمان منفصلان مختلفان جذريا كما تقترح الفلسفة الحديثة عندما تطلق عليهما "الذاتى" و "الموضوعى"، ولا عالمان منطبعان أحدهما عن الآخر مثل "العالم المفهوم" و "العالم المحسوس" كما أسماهما أفلاطون، ولكن كما يقول العرب بأن "الوجود واحد"، وكل ما فيه ليس إلا تجليات فى صيغ متعددة لذات المبدأ، وهو "الوجود الكلى".

الباب العاشر

عن فايشيشيكا

يشتق الاسم فايشيشيكا **Vaisheshika** من كلمة فيشيشا **veshesha**، والتى تعنى "شخصية متميزة". وتعنى بالتالى "فردى"، وهذه الدارشانا – إذن – خاصة بمعرفة ما هو فردى فى ضوء صيغة متميزة، وفى وجودها العارض. وفى حين تعالج النايايا الأشياء فى علاقتها بالفهم الإنسانى؛ فإن الفايشيشيكا تراها مباشرة كما هى فى حد ذاتها، ومن السهل ملاحظة الفوارق بين وجهتى النظر هاتين، على أن صلتهما ببعضهما واضحة هى الأخرى؛ حيث إن معرفة الشىء فى التحليل الأخير متوحدة مع الشىء ذاته، إلا أن الاختلاف بين وجهتى النظر يختفى حين يتحقق التعالى عليهما، وتظل تمايزاتهما محفوظة دائما على حدود المنطقة التى تكونان فيها قابلتين للتطبيق. ومن الواضح أن هذه المنطقة هى الطبيعة المتجسدة، التى تفقد خارجها وجهتا النظر المقصودتان كل معنى، إلا أن التجليات الكلية يمكن النظر إليها بطريقتين مختلفتين؛ إما بشكل تركيبى يبدأ من المبادئ التى نشأت منها، والتى تحدد خصائصها فى كل صيغة من صيغها المختلفة، وهذه هى وجهة نظر سانخيا **Sankhya** كما سنبين لاحقا، أو أن ننظر إليها بشكل تحليلى؛ بتمييز عناصرها المكوِّنة لها فى تكاثرها، وهذا هو تناول فايشيشيكا. وتلك الأخيرة منهما قادرة حتى على قَصْرِ ذاتها على اعتبارات خاصة لحالة واحدة من حالات الوجود الكلى، وذلك فى مثل ما نجد فى العالم المُدرَكْ، وهذا فى الواقع هو مجالها الوحيد أو يكاد؛ حيث إن أحوال الصيغ الأخرى هى بالضرورة أمور خارج حدود استيعاب الحواس الفردية للإنسان، وهذه الصيغ لا يمكن الوصول إليها سوى من أعلى؛ أى من ذلك العنصر فى الإنسان الذى يسمو على المحددات والنسبيات

الكامنة فى الفرد. ومن الواضح أن هذا يذهب بعيدا فيما وراء وجهة النظر المتميزة التحليلية تلك، والتى يتعين علينا أن نصفها، إلا أن شرح وجهة نظر ما لن يكتمل إلا بالتعالى عليها حتى تُفهم تماما، بشرط ألاّ تطرح باعتبارها مستقلة فى وجود منفصل، وأنها هى المبرر الكامل لذاتها، ولكنها تُرى فى إطار اعتمادها على مبادئ معينة كانت وجهة النظر تلك بذاتها واحدا من تطبيقاتها فى إطار ظروف عارضة، تنتمى بدورها إلى نظام مختلف أعلى.

رأينا كيف أن هذه المرجعية إلى المبادئ، والتى تضمن الوحدة الجوهرية للنظرية فى كل فروعها، هى سمة مشتركة فى كافة أشكال المعرفة التراثية فى الهند، وهى ترسم الاختلاف العميق الذى يفصل بين الفايشيشكا وبين وجهة نظر البحث العلمى كما يفهمه الغربيون، إلا أنه يبقى القول إنهما أقل تباعدا من غيرهما من الفروع. والحقيقة أن الفايشيشيكا تقترب من وجهة النظر التى عرفت فى اليونان باسم "الفلسفة الطبيعية"، والتى بالرغم من كونها تحليلية فهى أقل تحليلية من العلم الحديث، وهى بالتالى أقل عرضة لتحديد المواصفات الضيقة التى تلقى بالعلم الحديث فى متاهة التجريب التى لا تنتهى. و دارشانا فايشيشيكا تعنى أمرا هو بالضرورة أكثر معقولية، أعمق فكرا – فى المفهوم الصحيح للكلمة عن العلم الحديث؛ فهو أكثر معقولية لأنه بالرغم من وجوده فى النطاق الفردى – متحرر من التجريبية، وهو على ذلك أشمل فكرا؛ لأنه لا تغيب عنه أبدا حقيقة أن الوجود الفردى بكامله معتمد على مبادئ كلية، ومنها يشتق كل ما هو قادر على إيجاده فى حيز الوجود. وقد أشرنا إلى أن القدماء كانوا يعنون باصطلاح "طبيعيات": علم "الطبيعة" بأعرض مفهوم لها، والاصطلاح نفسه يمكن أن يكون مناسبا هنا، ولكننا نتحسب لعكس ذلك أيضا من الضيق الذى اكتسبه هذا الاصطلاح فى الاستخدام الحديث، اتباعا لنظيره من الضيق الذى أصاب وجهة النظر التى قُدِّرَ على أساسها. وإذا كان علينا أن نتخير اصطلاحا غربيا يطابق مفهوما هندوسيا؛ فربما يحسن الحديث عن الفايشيشيكا باعتبارها "علم الكون"، أو الكوزمولوجيا، والحق أن علم الكوزمولوجيا فى القرون الوسطى، والذى كان يتعلق بتطبيق الميتافيزيقا على عوارض العالم المحسوس هو أقرب إلى هذه الدارشانا من "الفلسفة الطبيعية" اليونانية، والتى دائما ما تستقى مبادئها من تلك العوارض فقط

وفى حد ذاتها، أو تبحث عنها – على الأكثر – فى النطاق الذى يعلوها مباشرة، ولكنه مازال مخصوصا من وجهة نظر السانخيا. ونظرا للطبيعة الخاصة لمادة الفايشيشيكا، فإنها تنتهى إلى إنتاج ميل "طبيعى" فى دوائر خاصة من بين المهتمين بدراستها، ولكنها لم تصل أبدا إلى درجة الشيوع فى الهند لغرابتها على العقل الشرقى كما وصلت فى اليونان عن طريق مدرسة "الفلاسفة الطبيعيين"، أو على الأقل بعض المدارس التى تأثرت بأحط أشكال البوذية، والتى دفعت بها إلى أقصى استنتاجاتها المنطقية، وقد كان ذلك ممكنا لأنهم كانوا خارج الوحدة التراثية للهند، إلا أنه يبقى من الصحيح القول إن ذلك الميل الذى يؤكد وجوده فى المفهوم "الذرى"، موجود بالفعل فى التعاليم المعتادة للفايشيشيكا، وحيث إن أصل مفهوم الذرية هذا بما فيه من هرطقة، يسند إلى كانادا بالتزامن مع تطور الفايشيشيكا ذاتها، ولكن لا حاجة لأحدهما بالارتباط بالآخر. ويبدو أن اسم كانادا يحمل تلويحا بهذه النظرية، وإذا كان ذلك مجرد اسم شخص فهو لا يعدو أن يكون اسم عائلة، وحقيقة تداولها المطرد تثبت قلة شأن الفردية عند الهندوس. وعلى كل حال؛ فإن من الممكن استنتاج المغزى الذى يحمله هذا الإسم حاليا؛ ومن واقع الانحراف الذى يعبّر عنه؛ فهو أشبه "بمدارس" الغرب القديمة منه بأى أمر يوجد فى الدارشانات الأخرى.

و الفايشيشيكا – شأنها شأن النايايا – تميز بين عدة بادارثات، ولكنها تحددها من وجهة نظر مختلفة؛ ومن ثم فإنها لاتتطابق أبدا مع تلك التى تخص النايايا، وإن كان من الممكن أن تلتقى كلها فى التقسيمات الفرعية للنايايا، وأعنى بها براميا **prameya**، أو "ذلك الذى يمكن أن يكون موضوعا للبرهان"، وهكذا تقابل الفايشيشيكا ست بادارثات، أولها التى تسمى درافيا **dravya**، وتترجم هذه الكلمة عادة إلى كلمة "مادة" **substance**، وهى ترجمة لا تعاب إذا فُهمت بمعنى نسبى، وليس بمعنى ميتافيزيقى أو كلىّ، وذلك حتى تشير إلى "الموضوع" بلغة المنطق، وهو المعنى نفسه الذى نجده فى مفهوم المقولات الأرسطية[1]. والبادارثا الثانية هى جونا **guna**، وتترجم

(١) المقولات الأرسطية تشتمل على كل الأشياء التى توجد، والعلاقات القائمة بينها، وكل "موضوع" يعنى أن شيئا ما يقع فى إطار هذه المقولات، وهى: المادة، والكم، والكيف، والنسبة، والمكان، والزمان، والوضع، والفعل، والانفعال. (المراجع)

"*الصفات أوالكيفيات*"، وهى كلمة سوف *نلتقى بها* مرة *أخرى فى الحديث عن سانخيا*، ولكنها مطبقة هنا بطريقة مختلفة؛ حيث إن الصفات التى نتحدث عنها هى صفات الكائنات المتجسدة، وهى ما يدعوه المدرسيون "حوادث/عوارض" عندما ينظرون إليها من حيث علاقتها بالمادة، أو الذات، التى تعتبر أساسا ماديا لها فى مذهب تجلى الوجود فى صيغة ذاتٍ فردية. وإذا كان لتلك الصفات ذاتها أن تنتقل إلى ما وراء هذه الصيغة المعينة لتجليها، فإنها تصبح واحدا من مكونات "الجوهر"، محمولا على معنى تبادلى وتكاملى مع "المادة"، سواء فى التراتب الكلى أو حتى فى التشاكل النسبى للمرتبة الفردية، ولكن الجوهر، حتى الجوهر الفردى، والذى تكمن فيه صفاته بصورة "فائقة" وليس بشكل "صورى"، يقع بالكامل خارج وجهة نظر فايشيشيكا، والتى تهتم فقط بالوجود فى أكثر مفاهيمه تحديدا، ولهذا كانت الصفات مجرد "حوداث/عوارض".

لقد قصدنا أن نقول تلك التعليقات الأخيرة بلغة المتمرسين فى نظرية أرسطو والمدرسيين حتى يفهموها بسهولة، وهذه اللغة على قصورها هى أكثر الطرق كفاءة فى الاستخدام الغربى؛ فالمادة بقدر ما تسمح فى كلا المعنيين هى أصل تجلى الوجود، ولكنها ليست متجلية فى ذاتها، بل تصبح كذلك بصفاتها، والتى هى حوادثها وعوارضها، وهى بالتالى لا توجد - بشكل حقيقى - فى معيّة تراتب التجليات سوى من خلال المادة وبها، ففيها تكمن الصفات، ومنها ينتج الفعل. والبادارثا الثالثة هى كارما karma بمعنى الفعل، والفعل على اختلافه مع الصفة يمكن أن يُضمّ إليها فى إطار الفكرة العامة للصفات؛ فهى ليست سوى "طريقة وجود المادة"، وتشير إلى ذلك حقيقة أن التعبير عن الصفات والأفعال فى اللغات يتم فى كليهما عن طريق الأفعال الوصفية. والفعل يؤخذ على أساس احتوائه على الحركة بالضرورة، أو بالأحرى على التغير، وهذه الفكرة الأبعد شأوا هى التى تشتمل على الحركة كأحد مكوناتها، وتنطبق على الحالة هنا تماما كما تنطبق على مفاهيم الفيزياء اليونانية. وعلى ذلك يجوز القول بأن الحركة هى صيغة لحظية وحادثة للوجود، بينما الصفات هى نسبيا أكثر ثباتا، وهى بقدر ما صيغة مستقرة، ولكن إذا نحن نظرنا إلى الفعل فى كلية نتائجه الزمنية واللازمنية، فسوف تختفى هذه الميزة أيضا، وهو ما كان يبدو سلفا لو تذكرنا أن كل الصفات - أيا كانت - تنبع من مبدأ واحد، ويمكن قول الشىء نفسه عن كل من المادة والجوهر.

ويجوز لنا أن نتحدث – بشكل أكثر اختصارا – عن البادارثانات الثلاث الأخيرة، وهى تمثل تصنيف العلاقات، أى صفات أخرى تتعلق بالمادة الفردية، والمبادئ النسبية التى تعتبر شروطا لتحديد تجليها. فالبادارثا الرابعة هى سامانايا **Samanaya** أى ارتباط الصفات التى تؤدى إلى تدرج النوع بكل الأشكال الممكنة، والخامسة هى خصوصية الاختلاف، وتسمى فيشيشا **Veshesha** بمعنى ما ينتمى إلى مادة معينة فقط، ويميزها عن كل ماعداها من المواد. والسادسة والأخيرة منها هى سامافايا **Sam-avaya** بمعنى الاحتشاد؛ أى العلاقات الحميمة بين المادة وصفاتها الكامنة فيها، والتى تصبح بدورها صفات للمادة. وجُمّاعُ هذه البادارثانات الستة يشكل المادة وكل صفاتها، ويسمى أبهافا **abhava** أو اللاوجود، وهو مقابل لكلمة بهافا **bhava**، ويعدّ عادة بادارثا سابعة، وبالرغم من أنها مفهوم سلبى؛ فهى حقا مساوية لمفهوم "النقص" أو "الحرمان" بالمعنى الأرسطى.

أما عن التقسيمات الفرعية لتلك التصنيفات فهى لا تستحق ضياع الوقت حولها باستثناء البادارثا الأولى؛ فهى عبارة عن الصيغ والشروط العامة للمواد المتفردة. وفيها نجد العناصر الخمسة بهوتات **bhutas**، والتى يتشكل منها الوجود المتجسد، وهى بريذفى**prithwi**؛ أى التراب، و آب **ap**؛ أى المياه، و تيجاس **tegas**؛ أى النار، و فآيو **vayu**؛ أى الهواء، و أكاشا **akasha**؛ أى الأثير، وهى مرتبة بالتسلسل بدءاً من الأخير من صيغ التجلى هذه، أى حسب الترتيب الذى يناظر وجهة النظر التحليلية للفايشيشيكا؛ فى حين أن سانخيا ترتب هذه العناصر ترتيبا مقلوبا؛ أى حسب ترتيب الاشتقاق. والعناصر الخمسة تتجلى بالصفات المناظرة لها والكامنة فيها، والتى تنتمى إلى التقسيمات الفرعية للصنف الثانى. وتلك الصفات هى المحددات المادية، التى تتكون من كافة ما يتصل بعالم الحواس، ومن الخطأ اعتبارها شبيهة بما يسمى "الأجسام البسيطة" الافتراضية للكيمياء الحديثة، أو حتى تماثلها فى "أحوال فيزيقية" لتفسير نظريات كوزمولوجية لليونانيين، بشكل عمومى وبدون كفاءة تذكر، ثم إن العناصر التى تتكون منها الدرافيا **dravya**، تتضمن كالا **kala**، الزمن، و ديش **dish**، الفضاء أو المكان، وهما الشرطان الأساسيان فى الوجود المتجسد، ويمكن القول إنهما يمثلان بالتناظر – فى صيغة عالم التجلى البرّانى الذى تدركه الحواس– فاعلية المبدأين اللذين

يسميان شيفا Shiva و فيشنو Vishnu في عالم التجلي الكلي. وهذه التقسيمات السبعة تتعلق بالوجود المتجسد فحسب، ولكن إذا نحن نظرنا إلى كائن متفرد (وليكن كائنا إنسانيا) باعتباره كلا واحدا؛ فهو يحتوى - بالإضافة إلى صيغته الجسدية - على عناصر مكونة تنتمي إلى مستوى أعلى، وهذه العناصر ممثلة هنا كآخر اثنتين من التصنيفات الفرعية، وهما آتما Atma و ماناس Manas. وماناس، أو لنترجمها بأخرى مشتقة من الجذر نفسه "عقل" Mind (Eng.)؛ تشتمل على كلية الملكات النفسية التى تتعلق بالكائن الفردى، والعقل هو الصفة الوحيدة بينها التى يختص بها الإنسان. أما بالنسبة إلى آتما Atma؛ فهى كلمة تترجم إلى "الروح" بشكل فجّ، ولكنها ربما كانت أقرب إلى "المبدأ المتعالى" الذى ترتبط به الشخصية، وهو أعلى منها؛ فهو مبدأ يتعلق بالفكر البحت، ويتميز عن ماناس، أو بالأحرى عن المنظومة الجسدية بالطريقة نفسها التى تتميز بها الشخصية عن الفردية بالمعنى الميتافيزيقى.

ويتجلى معنى الذرية على الأخص فى إطار نظرية العناصر المتجسدة، وتقول هذه النظرية بأن الذرة، آنو ano تكتسب من طبيعة عنصر أو آخر من العناصر، ومن تجمع هذه الذرات المختلفة، وفى زخم قوة يقال إنها "غير مفهومة"، أو أدريشتا adrishta، تتشكل كل الأجساد. وقد ذكرنا سلفا أن هذا المفهوم مناقض بشكل رسمى للفيدا، والتى تؤكد - على العكس - وجود العناصر الخمسة بكل مايعنيه هذا الوجود، ووجهتا النظر هنا لا تشتركان فى أى جانب كان، ثم إن من السهل كشف التناقض الكامن فى النظرية الذرية، وخطؤها الرئيسى هو افتراض أن العناصر البسيطة يمكن أن تتجسد فى المرتبة الجسدانية، فى حين أن كل ما هو جسدى هو بالضرورة مركب، وقابل للتقسيم من واقع أنه ممتد، أى خاضع لشروط المكان، ولو كنا نبحث عن شيء بسيط أو غير قابل للتقسيم؛ فإن علينا أن نخطو بالضرورة خارج المكان/الفضاء، وبالتالى خارج الصيغة الخاصة التى تشكل الوجود المتجسد. ولو أن معنى كلمة ذرة قد حُمِلَ على معناه الصحيح، وهو "ما لا ينقسم"، وهو معنى لم يعد علماء الطبيعة يضفونه عليه، فيمكن القول بأن الذرة التى لا يمكن أن تتفكك إلى أجزاء، لابد وأنها أيضا لا تحتل فراغا أو مكانا، ولو أن العناصر أنجزت تعريفها ذاته، فمن المستحيل عليها أن تكوّن أجساما. وإلى جانب هذا السلسال المعروف الحاسم من الحيثيات، يمكننا أن نضيف

آخر، وقد لجأ إليه شانكاراشاريا **Shankarasharia** فى دحض النظرية الذرية(١)؛ فلو أن شيئين اندمجا؛ فإن ذلك يتم بطريقتين، إما جزئيا أو كليا، والفرضية الأولى إذن غير صالحة نظرا لعدم وجود أجزاء، وتبقى الفرضية الثانية فقط، وهذا يعنى القول إن اندماج ذرتين، لن يحدث سوى بحدوثهما المشترك بشكل بسيط بحت، ثم يترتب على ذلك أن ذرتين لن تحتلا فراغا أكبر مما تحتله ذرة واحدة، وهـذا يتكرر بلا نهاية، وكما ورد فى الحيثيات الأولى؛ فلن تكوّن الذرات أيا كان عددها جسدا. وهكذا لا تمثل النظرية الذرية سوى استحالة صرفة، كما أشرنا عندما عالجنا موضوع الهرطقة، ولكن الذرية تُستثنى من وجهة نظر فايشيشيكا؛ حيث إنها تختزلها إلى الجوهريات، وهى وجهة نظر مشروعة تماما، وقد أوفى العرض المتقدم بتعريف نطاقها ومعناها.

(١) Commentary on the Brahma-sutras, 2nd adhyaya, 1st Pada, sutra

الباب الحادى عشر

عن سانخيا

تتعلق سانخيا **Sankhya** أيضا بمجال الطبيعة، أى التجليات الكلية، ولكنها تنظر إلى الطبيعة فى سياقها كما ذكرنا سلفا، بشكل تركيبى، بدءًا من المبادئ التى تحكم إنتاجها، والتى تستقى منها حقيقتها. وطرح وجهة النظر هذه، وهى الوسيطة بين كوزمولوجية الفايشيشيكا والميتافيزيقا، وتعزى إلى الحكيم كابيلا **Kapila**، ومرة أخرى؛ فهذا الاسم ليس اسم شخص، وكل الإشارات إليه لاتعدو الشخصية الرمزية فحسب، أما عن العنوان « سانخيا » فهو يترجم بعدة طرق، منها "التعداد" أو "القائمة"، وتترجم أيضا بمعنى "الجدل المنطقى"، وتفصح خاصة عن نظرية مكرسة لتعداد الدرجات المختلفة للمخلوقات المتجلية، والمعنى الأخير هو حقا معنى سانخيا، والتى تنصرف تعاليمها إلى الفوارق والاعتبارات التى تميز بين الخمس وعشرين تاتفا **tatva**، أو مبدأ حقيقى وتناظر تلك الدرجات التى تتجلى فى تراتب بنيتها الهيكلية.

وإذ تضع سانخيا ذاتها فى وجهة نظر التجليات؛ فهى تبدأ من براكريتى **pracriti** أو برادهانا **bradhana**، والتى تعنى "مادة الكون" دون تمييز أو تجل من أى نوع، ولكنها منبع كل الأشياء التى تتجلى منها بالتعديل، وهذه التاتفا هى جذر التجلى أو مولا **mula**، والتاتفات التى تتبعها تمثل التعديلات فى مراحلها المختلفة. وأول مرحلة تالية لها تأتى بودهى، والتى تسمى أيضا ماهات **Mahat**، وهى المبدأ الأعظم. وهذا هو الفكر البحت الذى يتعالى نسبيا على الفرد، وهنا يبدأ التجلى، ولكننا مازلنا أيضا فى مجال التراتب الكلى. وفى المرحلة الثانية نجد الوعى الفردى أهانكارا **ahankara**، والذى ينبع من المبدأ العقلى من خلال التحديد "التخصيصى" إذا كان لنا أن نعبر عنه،

والذى ينتج بدوره أولاً العناصر الخمسة – تانمانترات tanmantrasالتى تتلوه – وهى التحديدات غير المتجسدة التى لا تدرك، والتى سوف تصبح المبادئ الأساسية للعناصر الخمسة المتجسدة، والفايشيشيكا تأخذ فى حسبانها تلك العناصر الأخيرة ولا تتعرض للتانمانترات، والتى لا حاجة لنا لاستيعابها سوى فى مرجعية فكرة العناصر، أو الشروط التى تحكم الصيغة المتجسدة لمبدأ الوجود الكلى. ويتبع ذلك الملكات الفردية، والتى تنتج بالتفاضل فى الوعى الفردى، والذى يمكن أن يقال عنه إنه يشتمل على كثير من الوظائف، والمعروف أنها إحدى عشرة وظيفة، عشرة منها برّانية، وواحدة جوّانية، والبرّانية منها تشتمل على خمس ملكات معرفية هى على المستوى المتجسد: الوظائف الحسية الخمس(١)، والوظائف العضوية الخمس(٢)، والعنصر الجوّانى هو ماناس Manas، والذى هو ملكة لكل من المعرفة والفعل، وهو متصل مباشرة بالوعى الفردى، وأخيرا نعود إلى العناصر الجسدانية الخمسة، وهى مرتبة هذه المرة حسب تجليها وبترتيب ظهورها: الأثير، والهواء، والنار، والماء، والتراب، وهكذا يكون لدينا أربع وعشرين تاتفا، وهى تشكل براكريتى وكل تراكيبها.

وعند هذه النقطة؛ تنظر سانخيا إلى الأشياء فى علاقتها بالمادة فقط، بالمعنى الكلى، وكما أوضحنا سلفا، من الضرورى أن نأخذ فى اعتبارنا تلازما مع تلك العلاقة: مبدأً مناظرا كطرف آخر لقطب التجلى؛ وهو يسمى الجوهر. وهذا هو المبدأ الذى تطلق عليه السانخيا: بيروشا Perusha أو بوماس Pumas، وتعتبره التاتفا الخامسة والعشرين، وهو مستقل تماما عما يسبقه، فكل الأشياء نابعة من بروكريتى، ولكن لولا وجود بيروشا، لاقتصر ماينبع منها على الوجود الوهمى. وعلى عكس مايرى بعض الناس: فإن أخذ هذين المبدأين فى الاعتبار لا يعنى الثنائية بحال، فليس أحدهما اشتقاقا من الآخر، ولا يمكن اختزال أحدهما إلى الآخر، فكلاهما ينبع من الكائن الكلى، وهما منه أول التمايزات جميعا. وعلى العموم؛ فنحن لا حاجة بنا إلى سانخيا فيما وراء هذا التمايز الخاص، والتفكر فى الكائن البحت لا يدخل فى نطاق وجهة نظرها: ولكن لأنها ليست مذهبية؛ فهى تسمح بإمكانية فاعلية كل مايتعالى عنها،

(١) البصر والسمع والشم واللمس والذوق (المترجم)

(٢) التنفس والتغذية والحركة والإخراج والتناسل. (المترجم)

وهذا هو السبب فى أنها ليست ثنائية، ولكى نصل هذه العبارة بما سبقها من الملحوظات نضيف أن المفهوم الغربى للروح والمادة لا يناظر سوى التمايز بين الجوهر والعرض فى ظل ظروف خاصة للغاية، وكتطبيق بسيط خاص لذلك التمايز؛ فهو واحد فقط ضمن تمايزات مشابهة شتى لا نهاية لها، ويمكن أن نرى الآن إلى أى حد تركنا وراءنا تحديدات الفكر الفلسفى، بالرغم من أننا لم ندخل بعد مجال الميتافيزيقا.

ومن الضرورى أن نعود بشكل عابر إلى مفهوم براكريتى، فقد أسبغ عليه ثلاث صفات تكونه، وتسمى جونات Gunas [1]، وهى متوازنة تماما فى حالتها الأولانية، وكل تمايز أو تعديل على المادة يشكل صدعا فى ذلك التوازن، وكل الكائنات فى حالات تجليها تشترك فى هذه الجونات بتناسبات لا نهائية الاختلاف. وهى ليست إذن بحالات، ولكنها شروط الوجود الكلى، التى تتعرض لها كل الكائنات المتجلية، ومن المهم أن نميز بينها وبين الشروط التى تحدد هذه الحالة أو تلك من صيغ التجلى، مثل المكان أو الزمان، والتى تحكم الحالة الجسدانية دون ما عداها. والجونات الثلاث هى ساتفا Satva؛ أى الانضواء فى جوهر الوجود البحت، أو سات Sat، والتى ترتبط بنور الذكاء أو المعرفة، ويمثل لها باتجاه صاعد، و راجاس Ragas، وهى النزوة التوسعية، والتى يصل الكائن بطاعتها إلى حالة خاصة، وإلى مستوى محدد من الوجود، وتاماس Tamas، أو الغموض، وتتمثل فى حالة الجهل، ويمثل لها باتجاه هابط. ومن السهل أن نرى كيف أن التفسيرات الشائعة حاليا بين المستشرقين تتسم بالنقص وحتى بالزيف، وخاصة عندما يتناولون الجونتين الأولى والثانية، ويحاولون ترجمتهما بمفهومى "الخير" و "التعاطف"، فى حين لاعلاقة لهما بما هو من قبيل الأخلاقية أو علم النفس. ولا حيلة لنا فى عدم إمكان طرح هذا المفهوم المهم فى هذا السياق بتفصيل أكثر، ولا فى عدم الخوض فى التطبيقات المختلفة الكثيرة التى تتمخض عنها، وخاصة فيما يتصل بنظرية العناصر، ولا مناص من الرضى بلفت الأنظار لوجودها فحسب.

ثم إنه فيما يتصل بسانخيا عموما؛ فلا حاجة بنا إلى الإسهاب، والذى يكون ملزما لولا أننا عالجنا كثيرا من خصائصها الجوهرية، عندما قارنا وجهة النظر التى

(١) راجع أيضا مفهوم الأبورفا. (المترجم)

تتبناها مع وجهة نظر فايشيشيكا، ولكن هناك بعض الأمور التى تحتاج إلى التوضيح؛ فالمستشرقون الذين يفهمون سانخيا خطأً على أنها نظام فلسفى يندفعون إلى وصفها "بالمادية" أو "الإلحادية"، ومن نافلة القول أن مفهوم براكريتى هو الذى يتعرفون عليه من خلال مفهومهم عن المادة، وهو تمثل باطل تماما، ثم إنهم لا يأبهون لوجود بيروشا فى تفسيرهم المعوَج؛ فالمادة الكلية هى شىء آخر تماما غير المادة فى زعمهم، والتى لاتزيد فى أفضل حال عن تحديد مقصور ومتخصص للمادة الكلية، وقد كان لنا سابق إشارة إلى أن فكرة المادة لدى الغربيون حاليا ليست معروفة للهنود ولا لليونانيين أنفسهم. وليس من السهل تصور مادية بلا مادة، فالذرية التى قال بها الأقدمون حتى فى الغرب لم تكن مادية حتى لو كانت "ميكانيكية"، والفلسفة الحديثة تستطيع احتكار لصق بطاقات التعريف بأمان تام، والتى تم اختراعها لاستخداماتها فحسب، ولا يمكن أن تستخدم فى أى موضع آخر، ثم إنه بالرغم من أن سانخيا تتعلق بالطبيعة، إلا أنها ليست فى خطر من التحول إلى المذهب الطبيعى مثلما لاحظنا فى حالة الشكل الذرى لفايشيشيكا، وهو السبب الذى يجعلها لا تنحو إلى "التطورية" كما تصور البعض، وهذا صحيح حتى لو أخذنا التطورية فى معناها الأعم، دون أن نجعلها مرادفة "للتحولية"، وهذا الخلط فى وجهات النظر هو عبث بيّن لايستحق الاهتمام.

أما فيما يتصل بالإلحادية فما تصل إليه سانخيا هى أنها "نيريشوارا Nirishwara"، أى لا تتناول مفهوم إيشوارا Ishwara، أى الشخصية الإلهية، ولكن إذا غاب عنها هذا المفهوم؛ فذلك لأنه ليس له مكان بها، على غرار نايآيا و فايشيشيكا. وعدم احتواء أمر من الأمور فى وجهة نظر متخصصة، يصبح دحضا له عندما تصبح وجهة النظر تلك مقصورة، أى عندما تتحول إلى نظام، وليست هذه هى الحال هنا، ويجوز أن نسأل المستشرقين عمّا إذا كان العلم الأوروبى فى شكله الحالى هو إلحادى جوهريا؛ لأنه لا يطرح مسألة الله فى مجاله الخاص (وليس مؤهلا لها بالدرجة نفسها مثل سانخيا)، حيث إن ذلك أمر يقع خارج قدرته على الرؤية. وهناك دارشانا تظهر جنبا إلى جنب مع سانخيا كما وصفناها، وينظر إليها أحيانا على أنها فرع ثان من سانخيا، ومكمل لها، ويوصف هذا الفرع – من أجل تمييزه عنها – بأنه سيشوارا؛ لأنه – على عكسها – يتناول مفهوم إيشوارا Ishwara، وهذه الدارشانا التى يتعين علينا تناولها هو يوجا Yoga كما يطلق عادة عليه، وبحيث نتعرف على النظرية من خلال الهدف الذى تتجه إليه.

الباب الثانى عشر

عن يوجا

تعنى كلمة يوجا "اتحاد"(١)، ونذكر – ونحن عبور على هذه النقطة، بالرغم من أنها مسألة قليلة الأهمية – أننا لا نعلم لماذا يجعل كثير من الكُتَّاب الأوروبيين هذه الكلمة مؤنثة؛ إذ إنها مذكّرة فى اللغة السنسكريتية. والمعنى الرئيسى للاصطلاح هو الاتحاد الفعال بين الكائن الإنسانى وما هو كلى، وقد طبقت فى شكل دارشانا تعزى سوتراتها إلى باتانجالى **Patangali**، وهذا يعنى أن الدارشانا المعنية هدفها هو تحقيق ذلك الاتحاد، وتوفير الوسائل لذلك التحقق. وفى حين تظل وجهة نظر سانخيا نظرية، فنحن هنا نتبصر فى التحقق جوهريا، وبالمعنى الميتافيزيقى الذى عالجناه سلفا، والذى لا يحتمل آراء المستشرقين المحترفين، الذين يتصورون أنهم بصدد "فلسفة" ما، أو أدعياء الجَوّانية (مثل الروحانيين والثيوزوفيين) الذين يجهدون أنفسهم كى يتخذوا من أحلامهم وخيالاتهم بديلا عن النظرية التى تنقصهم؛ فينظرون إلى يوجا على أنها "طريقة لتنمية القوى الكامنة فى الكائن الإنسانى"، والمنظور الذى نحن بصدده يتعلق بمرتبة مختلفة هى أعلى شأنا بما لايقاس عما ورد فى هذا التفسير، وهو منظور لا تطوله أفهام كل من المستشرقين وأدعياء الجوانية، وذلك طبيعى للغاية؛ حيث لا يمكن أن يظهر فى الغرب شىء من هذا القبيل.

و يوجا من الناحية النظرية يكمّل سانخيا بتقديم مفهوم إيشورا أو الكائن الكلى، وهذا المفهوم يسمح بالاتحاد، أولا عن طريق بوروشا، وهو مبدأ متعدد الأوجه طالما

(١) ويظهر الجذر نفسه فى الشكل ذاته تقريبا فى الكلمة الإنجليزية MP. yoke

حمل على علاقته بوجود مفارق، ثم عن طريق بوروشا و براكريتي؛ حيث إن الكائن الكلي هو مبدؤهما المشترك. و مبدأ اليوجا يعترف بتطور الطبيعة أو التجليات كما وصفتها سانخيا، ولكن حيث إنها مأخوذة هنا كأساس لتحقق مقدر له أن يؤدي إلى ما وراء مجاله العارض؛ أي في تراتب مضاد لهذا التطور، أي من موقف العودة إلى نهايتها، والتي تطابق مبدأها الأول. أما فيما يتصل بالتجلي؛ فالمبدأ الأول هو إيشوارا **Ishwara** أو الكائن الكلي، وليس معنى هذا أنه المبدأ الأول على الإطلاق في التراتب الكوني، وحيث إننا شرحنا التمايز الأساسي بين إيشوارا الذي هو كائن، وبراهما الذي هو ماوراء الكينونة، ولكن الاتحاد مع الكائن الكلي بالنسبة إلى الكائن المتجسد يمكن أن يُرى باعتباره مرحلة ضرورية نحو تحقيق الاتحاد مع براهما الأسمى، ثم إن إمكانية تجاوز الكينونة سواء نظريا أو من منظور التحقق تعني نظرية ميتافيزيقية كاملة، والتي لا تدعى يوجاشاسترا **Yoga-Shastra** التي تعزى إلى باتانجالي **Patangali** أنها الممثل الوحيد لها.

وحيث إن التحقق الميتافيزيقي يتضمن بالضرورة التثبت بالمعرفة؛ فما لا يعتبر معرفة بذاته لا قيمة له سوى كوسيلة إضافية، وبناءً على ذلك؛ تتخذ يوجا بداية انطلاقها وأساس وسيلتها فيما يدعى إيكاجريا **Ekagrya**؛ أي "تركيز". وهذا التركيز هو أمر غريب تماما عن العقل الغربي، كما أقر ماكس موللر[١]، ذلك العقل الذي اعتاد على توجيه كل انتباهه إلى الأمور البرّانية، وعلى بعثرة ذاته في خضم تكاثرها المتغير بلا نهاية، وقد بات من المستحيل على هذا النوع من العقل أن يركّز، إلا أن التركيز هو أهم وأول الشروط اللازمة للتحقق الفعال. والتركيز يمكن أن يستعين – على الأقل في البداية – بفكرة أو رمز من قبيل الكلمة أو الصورة، ولكن هذه الوسائل المعاونة تصير بلا ضرورة؛ شأنها في ذلك شأن الوسائل الأخرى مثل الشعائر التي يمكن استخدامها أيضا كوسيلة معاونة لتحقيق الهدف. ومن الثابت أن ذلك الهدف لايمكن الوصول إليه بتلك الوسائل وحدها، والتي هي خارجة عن المعرفة، ولكن من الصحيح أيضا أن تلك الوسائل التي ليست جوهرية لا يصح أن تحتقر؛ حيث إن لها قدرا كبيرا من الفاعلية

(١) Preface to the Sacred Books of the East, pages xxiii-xxiv

فى المعاونة على التحقق، وفى الإرشاد إلى مراحله المبكرة، وإن لم يكن لها فاعلية فى تحقيق الهدف النهائى. وهذه هى المنفعة الحقيقية لكل ماتناوله اصطلاح هاثايوجا Hatha-Yoga، والذى صمم من أجل تحطيم أو بالأحرى "تحويل" تلك العناصر البشرية فى الإنسان، والتى تعتبر عقبة فى سبيل الاتحاد بالكلى، والإعداد لذلك الاتحاد بتمثل إيقاعات معينة تتصل أساسا بضبط التنفس، ولكننا لن نسهب فى معالجة المسائل التى تتصل بالتحقق لأسباب بسطناها سلفا. وفى كل الأحوال، لابد من إدراك أن المعرفة النظرية وحدها، هى الضرورية من بين كل الوسائل، وأن التركيز هو الأهم فيما بعد، عندما ينتقل الفرد إلى التحقق الفعال، وذلك لأنه مرتبط مباشرة بالمعرفة. والفعل دائما ماينفصل عن نتائجه، ولكن الاستبصار والتأمل العقلى، ويسمى ديانا Dhyana بالسنسكريتية، يحمل ثماره فى ذاته، ثم إن الفعل يستحيل عليه أن يحقق التحرر من عالم الفعل، والتحرر هو نتيجة كامنة فى الغرض النهائى من التحقق الميتافيزيقى. إلا أن ذلك التحقق قد لا يكون كاملا على الدوام، ويجوز أن يقصر فى الطريق عن بلوغ حالات من مرتبة أعلى، ولكنها ليست نهائية، ويتوجه متن يوجاشاسترا Yoga-Shastra إلى أولئك الذين بلغوا إحدى المراتب الأدنى لكى يصف لهم طقوسا خاصة، ولكن بدلا من أن يسلكوا من مرحلة إلى أخرى بالتتابع؛ فإن من الممكن أيضا أن يعبروها بخطوة واحدة إلى الهدف النهائى، ولا شك أنها أصعب بالضرورة، وهذه الطريقة الأخيرة يشار إليها باصطلاح راجايوجا Raga-Yoga[1] . والتعبير الأخير يجوز أن يفسر أيضا - بمعنى أضيق - بأنه هدف التحقق ذاته، وأيا كانت الوسائل أو الصيغ الخاصة التى استخدمت فى التحقق؛ والتى من الطبيعى أن تكون هى الوسائل والصيغ التى تناسب ظروف كل شخص من حيث الاشتراطات العقلية وحتى الجسمانية فإنه - فى هذه الحالة - يكون الهدف الرئيس لهاثايوجا فى كل المراحل أن يؤدى إلى راجايوجا.

واليوجى بالمعنى الصحيح للكلمة هو ذلك الذى حقق وحدة كاملة ونهائية، ولذلك سوف يكون من قبيل التهكم إطلاقه على شخص لمجرد أنه يدرس يوجا من دارشانا، والواقع أنه لا ينطبق على شخص يسير فى طريق التحقق دون أن يصل بعد إلى

(١) تعرف هذه الطريقة فى التبت باسم "الطريق المباشر" (حرفيا=الطريق المختصر) MP

الهدف الأسمى الذى يؤدى إليه الطريق. وحال اليوجى الحقيقى هو حال الكائن الذى امتلك أعلى الإمكانات فى أقصى حالات اكتمالها، وكل الحالات الثانوية التى وصفناها تنتمى إليه أيضا بشكل تلقائى، ولكنها تبدو كما لو كانت فيضا أسمى، ودون أن تكتسب أهمية أكثر مما تستحق، وكل حالة حسب رتبتها فى الهيكل الكامل للوجود، والتى هى بعض من عناصره المكونة. ويمكن قول الشىء نفسه عن امتلاك قوى معينة فوق_طبيعية، عند الذين يُدعون سيدى أو فيبهوتى، وبعيدا عن استحقاقهم الذكر من أجل خاطرهم؛ فهذه القوى لا تعدو أن تكون عوارض بسيطة، مشتقة من عالم "الوهم العظيم"، شأنها شأن كل ماينتمى إلى مرتبة الظواهر، واليوجى الحقيقى يمارسها فقط فى ظروف استثنائية، وإذا اعتبرت غير ذلك أصبحت مجرد عوائق فى طريق التحقق الكامل. ويمكن أن نرى على أى أساس قام الرأى العام الذى يجعل من اليوجى ساحرا، إذا لم يكن مشعبذا، والواقع أن أولئك الذين يستعرضون بعض الملكات الغريبة التى تشابه تطور الإمكانات المتحققة، ولا تنتمى قصرا إلى العالم "العضوى" أو الفسيولوجى، ليسوا يوجيين على الإطلاق، ولكنهم أناس قد عجزوا عن التحقق وهم فى مرحلة جزئية دنيا من المعرفة، لاتمتد خارج حدود الفردية، وذلك لسبب أو آخر، وغالبا مايكون بسبب القصور العقلى، ونستطيع أن نطمئن إلى أنهم لن يرتحلوا إلى أبعد من ذلك. ومن ناحية أخرى؛ فإن التحقق الميتافيزيقى الحقيقى هو تحقق منفصل عن كل العوارض، وهو لذلك – وبالضرورة – فى مرتبة فوق_فردية، وقد أصبح اليوجى نسخة من "الإنسان الكامل" لو استخدمنا تعبيرا مستعارا من الجوّانية الإسلامية، وقد أشرنا إليه سلفا، ولكن استنباط النتائج التى يؤدى إليها هذا التعبير سوف يحيد بنا عن الحدود التى وضعناها للعمل الحالى. ثم إن الدارشانا الحالية عن هاثايوجا تتوجه إلى معالجة المهام التمهيدية، وملحوظاتنا كانت موجهة أساسا إلى الضرب فى جذور الأخطاء العامة فى فهم الموضوع، وما يتبقى قوله – أى مايتعلق بهدف التحقق النهائى – سوف نتناوله فى معالجة الفيدانتا.

الباب الثالث عشر

عن ميمآنسا

تعني كلمة ميمآنسا **Mimansa** حرفيا "التأمل الداخلي"، وهي تنطبق بشكل عام على الدراسة التأملية للفيدا، وغرضها تحديد المعنى الدقيق لكلمة شروتي **Shruti**، واستنتاج ما يكمن في طياتها، سواء أكان من مرتبة عملية أم فكرية. وبعد هذا التفسير تضم ميمآنسا كلا من الدارشانتين الخامسة والسادسة من الدارشانات الست، وتسميا بورفاميمآنسا **Purva-Mimansa** وأوتاراميمآنسا **Utara-Mimansa**، أي الميمآنسا الأولى والميمآنسا الثانية، وتشيران بالتناظر إلى المرتبتين المذكورتين عاليه. والميمآنسا الأولى تسمى أيضا كارماميمآنسا **Karma-Mimansa**، ذلك أنها تتعلق بعالم الفعل، والثانية تسمى براهماميمآنسا **Brahma-Mimansa**، وذلك لأنها تتعلق جوهريا بمعرفة براهما، ويجب مراعاة أن براهما في هذه الحالة هو براهما الأسمى، والذى لم يعد إيشوارا من منظور الميتافيزيقا البحتة. وهذه الميمآنسا الثانية هى التى تشكل الفيدانتا، وعندما تذكر ميمآنسا بلا صفة كما هي الحال في الباب الحالي، يقصد بها دائما الميمآنسا الأولى.

ويُنسب طرح هذه الدارشانا إلى جايميني **Gaymini**، والمنهج الذى تتبعه كما يلي: تطرح الآراء الخاطئة عن قضية ما أولا، ثم تنقض، ثم يتبع ذلك طرح الحل الصحيح كاستنتاج من المناقشة بأسرها، وهذا المنهج فى الطرح يتميز بتشابه ملحوظ مع منهج النظرية المدرسية في القرون الوسطى فى الغرب. أما عن طبيعة الموضوع الذى تعالجه، فهو موصوف فى بداية سوترات جايميني باعتباره دراسة تهدف إلى إقرار البراهين والمبررات للدارما فيما يتصل بالكارما، أو "ذلك الذى يجب أن ينجز". وقد سبق لنا

الحديث عن فكرة دارما، وماذا يعنى اتفاق الفعل مع دارما، وهى بالتحديد موضوعنا هنا، ونعود إلى التذكرة بأن كلمة كارما تحمل معنيين: العام منهما يتعلق بالفعل فى كل صوره، وهو مقابل (عكس) جنانا Jnana أى المعرفة، وهو تباين يجيب أيضا على التمايز بين الدارشانتين الأخيرتين؛ وأما المعنى الخاص والفنى؛ فإن كارما تعنى الفعل الطقسى كما تحدده الفيدا، وهذا القبول الأخير لمبادئ الفيدا يحدث كثيرا بشكل طبيعى فى الميمآنسا، والتى توجهت إلى طرح أغراض تلك الشعائر وتعريف حدودها.

وتبدأ ميمآنسا بطرح البرامآنات المختلفة أو وسائل البرهان التى يحددها المناطقة، وإضافة عناصر معينة أخرى من المعرفة هى فيما وراء مجال البرهان المنطقى الخاص، ويسهل بعد ذلك تصالح التصانيف المختلفة لتلك البرامآنات بالنظر إليها ببساطة كوحدة متطورة مكتملة حسب الحالة؛ حيث إنها لا تناقض بعضها بعضا بأية طريقة. ونتيجة ذلك يرتسم تمايز بين التصانيف المختلفة للقواعد و الوصايا، وأول خطوط التقسيم تقع ما بين الوصية المباشرة وغير المباشرة، والقسم الذى يدعى براهمانا فى الفيدا يحتوى على المفاهيم التى تسمى براهمانا Brahmana، وذلك بالتمايز عن القسم الذى يدعى مانترا Mantra، أى التعابير الطقسية، وكل ما تحويه الفيدا ليس سوى مانترا أو براهمانا. والبراهمانات لا تقتصر على المدركات فقط؛ حيث إن الأوبانيشاد ذاتها، والتى هى نظرية بحتة، وتؤسس للفيدانتا، تدخل هى الأخرى تحت هذا الصنف من المعارف، ولكن هناك مستويات عملية للبراهمانا، وهى التى تهتم بها ميمآنسا بالتخصيص؛ فهى تهتم بوضع طريقة أداء الشعائر، والشروط التى تحكم إنجازها، وتطبيقاتها فى ظروف مختلفة، وتشرح أيضا مغزى العناصر الرمزية التى تدخل فى تلك الشعائر، وتحدد المانترا (التعابير الطقسية) التى يمكن أن تناسب كل حالة خاصة. وفيما يتصل بطبيعة و فاعلية المانترا، فهى مثل تلك التى تتعلق بالسلطة التراثية والأصل فوق_الإنسانى للفيدا؛ فالميمآنسا تكشف عن نظرية "أزلية الصوت"، التى أشرنا إليها سلفا، وبالاستناد إلى نظرية الارتباط الأزلى الأصلى بين الصوت المنطوق وحاسة السمع، والتى تجعل من اللغة شيئا أعمق ببون شاسع من مجرد مواضعات تعسفية.

وتشرح الميمآنسا – بالإضافة إلى ذلك – عصمة النظرية التراثية، وهى عصمة يجب أن تفهم باعتبارها كامنة فى النظرية ذاتها، وليست ملكا لفرد أو آخر بأية طريقة كانت؛ فالأفراد يشاركون فقط بقدر ما يتمتعون به من معرفة فعالة بالنظرية، كما يشاركون بقدر ما يخلصون فى تفسيرها، والعصمة لا يجب أن تعزى إلى أفراد بهذا المعنى، ولكنها تعزى فقط إلى النظرية التى تعبر عن ذاتها من خلالهم. ولهذا اقتصرت كتابة المتون التراثية الأصلية على الذين يعرفون الفيدا معرفة متكاملة، والسلطان الذى تكتسبه متونهم هو إسهام فى سلطان الفيدا الأولانى وقائم عليه وحده، دون أن تلعب فردية الكاتب أى دور مهما صغر، والتمايز فى هذا المستوى التراثى قائم بين السلطة الأصولية والسلطة المشتقة، ويعبر عنه اصطلاحى شروتى و سمريتى، والذين سبق معالجتهما في سياق "قانون مانو". ومفهوم العصمة – كما ورد فى النظرية وحدها – قائم لدى الهندوس والمسلمين على السواء، وهو أصوليا المفهوم نفسه الذى طبقته الكنيسة الكاثوليكية من منظورها الدينى؛ حيث يبدو أن السلطة البابوية مرتبطة جوهريا بوظيفة، هى التفسير المعتمد للنظرية، وليست قائمة على فرد؛ حيث إن الفرد لا يمكن أن يكون معصوما، ذلك إلى جانب ممارسة هذه الوظيفة بشروط صارمة موضوعة سلفا.

ونظرا لطبيعة ميمآنسا ترتبط بها مباشرة العلوم التابعة للفيدا، والمعروفة بالفيدانجات **Vedangas**، وقد نوهنا عن هذه العلوم سلفا، ويكفى الرجوع إلى ذلك التنويه لفهم الصلة الوثيقة بينها وبين الموضوع الحالى. والميمآنسا تزاول بإصرار التنبيه على أهمية فهم المتون، والهجاء الصحيح، والنطق السليم، كما توجد فى تعاليم شيكسا **Shiksa**، كما أنها تميز تصانيف المانترا المختلفة، بالاتساق مع الإيقاع المناسب لكل منها، وذلك بناءً على المبادئ التى أقرتها تعاليم شهانداس. ثم إننا نجد فيها اعتبارات تتعلق بالفياكارانا **Viakarana**؛ أى مسائل النحو، مثل الفوارق بين التركيب والمعنى الصحيح للكلمة؛ والتركيب والمعنى فى الاستخدام الجدلى أو العامى لها، بالإضافة إلى ملحوظات عن أشكال معينة استخدمت فى الفيدا، والاصطلاحات المستخدمة فيها بمعان غير معتادة، وإلى ذلك نضيف التأصيل الاشتقاقى والرمزى اللذين يقعان فى نطاق نيروكتا **nirukta**، والتى ترد كثيرا فى سياقها. وأخيرا معرفة

جويتيشا Jyotisha المطلوبة لتحديد الأوقات التى تقام فيها الشعائر، أما عن كالبا kalpa فهى كما رأينا تلخص القواعد التى تحكم أداء تلك الشعائر.

وبالإضافة إلى كل هذا، تعالج ميمآنسا عددا كبيرا من مسائل القضاء، وليس فى ذلك غرابة؛ حيث إن كل التشريعات الهندوسية تراثية الجوهر، وهناك تشابه معين قائم فى الواقع ما بين إجراءات التقاضى فى المحاكم وإجراءات المناظَرة فى ميمآنسا، وهناك حتى هويّة مشتركة بين الاصطلاحات التى تصف المراحل المختلفة فى كلتا الحالتين. وليس هذا التشابه من قبيل المصادفة بالتأكيد، ولكن من الخطأ أن نرى فى ذلك شيئا أكثر مما هو عليه فعلا، ألا وهو أنه علامة على أن روحا واحدة، هى التى تجلت فى مجالين من مجالات الفاعلية، وهما متصلان، ولكنهما متميزان أحدهما عن الآخر. وهذه الحقيقة تختزل ادعاءات معينة لدى علماء الاجتماع إلى قيمتها الحقيقية، وقد حدت بهم عادة شاذة متفشية بين الخبراء، تجعلهم يرجعون كل شيء إلى موضوعهم الخاص، ويأخذون بخُنّاق كل ما يستطيعون اكتشافه من نقاط التشابه فى المفردات، وخاصة فى مجال المنطق، لكى يدللوا على استعاراته من مجال المؤسسات الاجتماعية، كما لو كانت أفكار و صيغ التفكير، لا تستطيع أن تقوم بذاتها مستقلة عن تلك المؤسسات، والتى هى – والحق يقال – تمثل منها مجرد تجلٍ واحد بالضرورة، لأفكار موجودة قبل الوجود، وقد حاول البعض مراوغة هذا الأمر، ليحافظوا على منظور أولوية المؤسسات، وذلك باختراع ما أسموه "العقلية قبل-منطقية"، ولكن هذه النظرية الغريبة بالإضافة إلى مفهومهم المقبول عموما عن "الشعوب البدائية"، ليس لهما أساس جدّى، وينقضهما كل ما عرف على وجه التأكيد عن الحضارات القديمة، ومن الأفضل أن ننسبهما إلى الوهم الصرف، ومعهما كل "الأساطير" التى يعزوها مخترعوها إلى شعوب فشلوا فى فهم عقلية أهلها. وهناك ما يكفى وزيادة من الفروق الحقيقية والعميقة بين صيغ التفكير الخاصة بكل جنس وكل حقبة، دون حاجة إلى اختراع اختلافات لم توجد، ومن شأنها أن تعقد الأمور أكثر من أن تفسرها. ولا ضرورة أيضا للجرى فى البحث وراء ما يسمونه "نمط إنسانى بدائى" بين أعضاء قبيلة متخلفة، والتى ليست متأكدة تماما فيم تتفكر، ولكنها على كل حال لم تمتلك أصلا كل الأفكار التى أسندت إليها، إلا أن صيغ الفكر الإنسانى الحقيقية، باستثناء صيغ الغرب الحديث، تكمن فيما وراء مفهومية علماء الاجتماع، ومفهومية المستشرقين على السواء.

ولنعد من ذلك الاسترسال إلى ميمانسا، لنذكر فكرة أخرى لعبت فيها دورا مهما؛ فهذه الفكرة التى تسمى أبورفا Apurva، هى أحدى الأفكار التى يصعب ترجمتها بمصطلح اللغات الغربية، إلا أننا سوف نحاول أن نبين شيئا عن معناها ومغزاها. وقد ذكرنا فى الباب السابق كيف أن الفعل مختلف أصوليا عن المعرفة، فى هذه الحالة وفى كل ما عداها؛ لأنه لا يحمل نتائجه فى ذاته، والتناقض فى هذه الحالة قائم بين التتابع والتزامن، فالشروط التى تحكم الفعل تجعل من المستحيل أن يؤتى نتائجه سوى فى الصيغة التتابعية. وإذا كان لشىء ما أن يكون سببا؛ فلا بد من أن يوجد أولا، ولهذا لا يمكن للعلاقة السببية إلا أن تعتبر علاقة متزامنة، وإذا حدث وفهمت على أساس أنها علاقة تتابعية؛ فلا بد أن توجد لحظة ما: أنتج فيها شىء لم يعد موجودا بها شيئا لم يوجد بها بعد، ولا شك أن هذا افتراض عبثى. ويتبع ذلك أن الفعل الذى هو تعديل لحظى، إذا كان له أن يحظى بمستقبل: وما يمكن أن يكون نتائج بعيدة المدى، فلا بد من أن يكون له ساعة إنجازه: أثر غير محسوس بشكل مباشر، إلا أنه يعيش على الأقل فى دوام نسبى، ومقدر له حتما أن يؤتى بدوره ثماره المحسوسة. وهذا الأثر غير المحسوس - والمحتمل إلى حد ما - هو ما يسمى أبورفا؛ لأنه منطبع على الفعل وليس مزايلا له، ويمكن النظر إليه باعتباره إما خلفا لحالة الفعل، أو سلفا لحالة النتيجة، حيث إن النتيجة لا بد وأن تكون متضمنة افتراضيا فى سببها، ولا يمكن لها أن تنبع من أمر آخر. وحتى فى حالة النتائج التى تلحق الفعل على الفور دون فاصل زمنى؛ فإن الوجود الوسطى للأبورفا ضرورى فى ذاته، بافتراض أن هناك تتابعا وليس تزامنا تاما، لأن الفعل لابد منفصل عن نتائجه. وهكذا يتحرر الفعل من اللحظية، وحتى أنه يتحرر بدرجة ما من محددات الشروط الزمنية، والواقع أن الأبورفا هى نطفة كل نتائجها المستقبلية، ذلك أنها لا تنتمى إلى العالم المتجسد والتجليات المحسوسة، فهى خارج الزمن المعتاد، ولكنها ليست خارج كل درجات الدوام؛ إذ إنها مازالت واقعة فى سلطان مستوى الأحداث العارضة.

ويمكن أن تعتبر أبورفا من ناحية؛ كبقايا عالقة بالكائن الذى قام بالفعل، حيث إنها عنصر مكون لفرديته؛ عندما ننظر إليها من جانبها غير المتجسد، وسوف تستمر فى الوجود طالما استمر فيه الفرد ذاته، ومن ناحية أخرى يمكن أن تُرى باعتبارها

قد انصرفت عن حدود ذلك الكائن كى تلحق بعالم الطاقات المحتملة للنظام الكونى، وإذا كان لنا أن نتصورها فى الحالة الثانية حتى بشكل ناقص؛ فهى تبدو كذبذبة مرسلة من نقطة معينة، وقد ارتحلت إلى أقصى حدود العالم الذى تنتمى إليه كى تنعكس فى شكل رد فعل من النوع نفسه، وتعود إلى نقطة بدايتها الأصلية. وهذه النظرية متفقة تماما مع النظرية الطاوية عن "توافق الفعل ورد الفعل"؛ وذلك من حيث إن كل فعل – أو بشكل أكثر عمومية: كل تجلٍ – يتسبب عنه صدع فى التوازن، كما فصّلنا عند الحديث عن الجونات الثلاث ، ويلزم بالتالى رد فعل مساوٍ لاستعادة التوازن؛ حيث إن مجموع كل الاختلافات أو التمايزات، لا بد أن يساوى مجموع عدم الاختلافات أو الاتفاقات، وهذه النظرية التى تلتقى فيها المرتبتان الإنسانية والكونية تكمل الفكرة التى تكونت نتيجة العلاقة بين الكارما والدارما، ويجب أن نضيف على الفور أن رد الفعل بكونه نتيجة طبيعية للفعل ليس "تجويزا" بأى شكل بالمعنى الأخلاقى، وليس هناك فى كل ذلك ما يسمح للمنظور الأخلاقى أن يتأكد، والحق أن مثل هذا المنظور قد يكون وليد الفشل فى فهم هذه الأمور، ويتمخض عنه تشوه وجدانى. وأيا كان الأمر؛ فإن رد الفعل فى تأثيره بالانعكاس على الكائن الذى قام بالفعل الأول، يتخذ مرة أخرى الشخصية الفردية والزمنية التى لم تحتفظ بهما الأبورفا الوسيطة، وإذا لم يكن الكائن فى حالة التجلى التى كان فيها أصلا، والتى كانت مجرد صيغة عابرة لتجليه عموما؛ فإن رد الفعل ذاته يمكن أن يصل إليه وهو فى حالة تجلٍ أخرى، وقد انسلخ من الشروط التى تميز الفردية الأولى، وذلك من خلال توسط العناصر، التى تؤكد استمرارية الحالة الجديدة – مع الحالة الأسبق – وهنا تتضح الصلة السببية بين دوائر الوجود المختلفة، وما يصح على كائن معين؛ يصح أيضا على التجلى الكلى بأكمله.

وإذا كنا قد أسهبنا فى هذه الشروح، فليس ذلك لمجرد أننا قد وقعنا هنا على مثال مثير لنوع معين من النظريات الشرقية، ولا هو حتى لأننا سوف نشير إلى تفسير خاطئ ظهر فى الغرب لتلك النظرية، ولكننا أسهبنا أساسا لأن هذه مسألة ذات مجال واسع للتطبيق حتى فى نطاق المجال العملى، بالرغم من وجوب التحفظ فى ذلك المجال الأخير، وأن على المرء أن يقتنع ببعض الإشارات العمومية القليلة كما فعلنا هنا؛ كى يستنتج من النظريات تلك التطورات والاستنتاجات التى تناسب ميوله بأفضل الطرق.

الباب الرابع عشر

عن فيدانتـــا

نجد أنفسنا مع الفيدانتا **Vedanta** فى نطاق الميتافيزيقا البحت، كما ذكرنا سلفا، ولا داعى إذن لتكرار أنها لا هى فلسفة ولا هى دين، بالرغم من أن المستشرقين مصممون على اعتبارها أحدهما أو الآخر، أو حتى كليهما فى الوقت نفسه، مثلما فعل شوبنهاور. واسم هذه الدارشانا الأخيرة اشتقاقا يعنى "نهاية الفيدا"، وكلمة "نهاية" يجب أن تفسر بالمعنى المزدوج الذى احتفظت به الإنجليزية أيضا فى كلمة **end**، وهو كل من الاستنتاج و الهدف، والواقع أن الأوبانيشاد التى انبنت عليها الفيدانتا هى آخر أقسام المتون الفيدية، وما تلقنه من تعاليم – بالقدر الذى يجوز تلقينه – هو الهدف الأخير الأسمى لكل المعرفة التراثية، منفصلا عن كافة التجليات المتخصصة والعارضة، والتى تنبثق منها فى دوائر مختلفة من الوجود. وعنوانها "أوبانيشاد" يبين كيف هو مقدر لها أن تحطم الجهل، وهو أصل كل وهم يأسر المخلوقات فى نير الوجود المشروط، ويبين أيضا كيف أنها تقدم الوسائل اللازمة لتحقيق غرضهم فى معرفة براهما، وإذا كان الأمر هو مجرد تناول هذه المعرفة؛ فذلك لأنها لا تنتقل بجوهرها سوى بجهد فردى خالص، ولا يمكن تعويضه بأى قدر من التعليم الخارجي، مهما كان متعاليا أو عميقا. وهذا التفسير المطروح هو الذى يقبله كل الثقاة الهندوس، ومن الصعب أن يكون من المعقول أن يفضل المرء التخمينات التى لا سلطان لها عند الكتاب الأوروبيين الذين يرون أن الأوبانيشاد تعنى المعرفة بالجلوس تحت أقدام معلم. وبالرغم من أن ماكس مولر قد قبل هذا التفسير[1]، فقد شعر بوجوب الاعتراف بأنه لم يشر

(١) Introduction to the Upanishads, Pages lxxix-lxxx1

إلى أمر معين خاص، ويمكن تطبيقه على أى من أقسام الفيدا؛ حيث إن التعليم الشفاهى كان هو الطريقة المعتادة لتوارث التراث.

وترجع سمة استحالة توصيل المعرفة الحقيقية إلى أن المرتبة الميتافيزيقية تحتوى على أفكار تستعصى على التشكل فى تعابير، وأيضا لحقيقة أنه إذا كانت المعرفة حقا هى ما يجب أن تكون، فلا مجال للتوقف عند النظرية، ولكنها تعنى تحققا مناظرا لها، وهذا هو ما نقول إنه يمكن تعليمه حتى مرتبة معينة من مراحله، ومن الثابت أن هذا التحديد ينطبق على كل من النظرية والتحقق، ذلك بالرغم من أنه فى مجال التحقق؛ فالعقبة - بلا أدنى شك - غير ممكنة التجاوز. وفى الواقع المعيش، نجد فى متناولنا دائما رمزا أو آخر لكى يقترح علينا إمكانات للاستيعاب، حتى لو لم يكن من الممكن التعبير عنها تماما، وإلى جانب ذلك هناك طرق لتداول التراث: خارج وفيما وراء أى نوع من أنواع التعبير الرسمى (شكلا وصوتا وحركة)[١]، ومجرد اقتراح وجودها سوف يبدو من غير المحتمل تماما للغربى، بحيث تفقد محاولة طرحها هنا الغرض منها، وسوف يستحيل طرحها حقا. ويظل من الصحيح، من ناحية أخرى، أن كل الفهم، بما فيه الفهم النظرى فى أكثر أشكاله بدائية، يفترض بذل جهد شخصى، وتحكمه المقدّرات الفردية على تلقى المعرفة، ويطرح للشخص الذى تتوجه إليه التعاليم، ومن الواضح أن المعلم مهما كانت مقدرته لا يستطيع أن يفهم بالنيابة عن تلميذه، والتلميذ هو الوحيد المسئول عن تمثّل كل ما يصل إليه من أستاذه. والسبب فى ذلك أنه لو تم تمثّل كل المعرفة الحقة تمثّلا أصيلا؛ فهى تحتوى بطبيعتها على تحقق افتراضى إن لم يكن تحققا فعالا؛ ذلك إذا كان من الممكن ربط هاتين الكلمتين، واللتين تبدوان متناقضتين من حيث المظهر فقط، وإلا لن نستطيع أن نقول - مع أرسطو - أن الكائن "هو كل ما يعرف". أما بالنسبة إلى الجانب الشخصى البحت لكل مراتب التحقق الفعال؛ فيمكن أن تفسر بالبساطة التالية، والتى قد تبدو غريبة، إلا أنها محورية، وهى أن الكائن لا يمكن أن يكون سوى ذاته، وأن ما هو، بما هو، لا يمكن أن يكون إلا ما هو

(١) هى الوسائط الثلاثة التى يمكن التواصل من خلالها. عن أناجاريكا جوفيندا، أسس التصوف التبتى، المقدمة. (المترجم)

عليه، وإذا كان من اللازم صياغة مثل هذه الحقائق الأساسية؛ فذلك لأنها قد نُسيت عموما، ولأنها أيضا تعنى نتائج بعيدة المدى، حتى إن الذين أصابهم الميل العقلى إلى السطحية والتحليل لن يكونوا قادرين على تخمينها، ولكن ما يمكن أن يتم تداوله بالتعليم، وبشكل ناقص، هى الطرق غير المباشرة للتحقق الميتافيزيقى، كما أشرنا عند طرح يوجا، وأول وسيلة هى المعرفة النظرية ذاتها، وهى الوسيلة الوحيدة التى لا غنى عنها. ويجب مع ذلك أن نضيف أن النظرية والتحقق فى إطار نظرية ميتافيزيقية كاملة؛ لايمكن فصلهما تماما، وهذا يتضح فى كافة مناحى الأوبانيشاد، حيث من الصعب دائما الفصل بين ما يشير - من التعبيرات - إلى أحدهما وما يشير إلى الآخر، وحيث - والحق يقال - تشير كثير من التعبيرات إلى كليهما معا، وحسب الطريقة التى تتناولهما. وفى نظرية كهذه؛ فإن منظور التحقق يصبح حتى صياغة النظرية، والتى تفترض التحقق سلفا، وبشكل ضمنى على الأقل؛ حيث إن النظرية لا قيمة لها إلا كإعداد، ولا بد أن تُختبر بالتحقيق بالطريقة نفسها التى تخضع بها الوسائل للأهداف التى أسستها.

وكى نتفهم الفيدانتا فلا بد من أن نضع فى اعتبارنا كل هذه الأمور، أو بالأحرى روحها؛ حيث إن المنظور الميتافيزيقى - وهو ليس بأية وجهة نظر خاصة - لايمكن إلا أن يشار إليه بالاستعارة فحسب، ثم إن هذه الملحوظات قابلة للتطبيق بالقوة نفسها فى إطار أى من الميتافيزيقا التراثية فى الحضارات الأخرى؛ حيث إن الميتافيزيقا واحدة فى جوهرها، ولا يمكن أن تكون سوى واحدة. ولا يصح أن نسهب كثيرا فى حقيقة أن الأوبانيشاد بما هى جزء جوهرى من الفيدا، هى التى تمثل التراث الأساسى الأولانى، والفيدانتا بالشكل الذى استخرجت به من متونه عمدا فى تركيب متسق (والذى لا يعنى مذهبيته) فى البراهماسوترا، وتدوينه يسند إلى باداريانا **Badaryana**، والذى يعرف أيضا بفياسا **Vyasa**، وهى علاقة موحية لأولئك الذين يتذكرون الوظيفة الفكرية التى يشير إليها ذلك الاسم. والبراهماسوترا على قدر ما هى متن مختصر للغاية، قد كانت موضوعا لكثير من الحواشى، ويتوجهام معًا فى الأهمية أعمال شانكاراشاريا ورامانوجا **Ramanoga**، وكلا الحاشيتين أصوليتين بشكل صرف، بالرغم من بعض الفوارق بينهما، والتى لا تزيد فى الحقيقة عن الاختلافات التى يفرضها التناول

المختلف؛ إذ تمثل حاشية شانكاراشاريا ميولا شيفاوية، وتمثل حاشية رامانوجا ميولا فيشناوية، والشرح العام الذى تناولناه سلفا[1] يعفينا من طرح هذا الأمر هنا، والذى نقتصر فيه على الإشارة إلى الطرق المختلفة التى تؤدى إلى الهدف الواحد.

والفيدانتا، باعتبارها نظرية ميتافيزيقية خالصة، تظهر أساسا بعنوان أدفياتافادا Adviata-Vada، أى "نظرية عدم الازدواج" أو "نظرية اللا_إثنينية"، وقد شرحنا سلفا معنى التعبير فى سياق التفرقة بين الفكرين الميتافيزيقى والفلسفى[2]. وحتى نشير إلى نطاقها إلى المدى الذى تجوز فيه الإشارة يمكن لنا الآن القول: إنه إذا كان الوجود "واحدا"؛ فإن المبدأ الأسمى الذى يعرف ببراهما، لا يمكن أن يوصف سوى بأنه "بلا_إثنينية"؛ حيث إنه وراء كل المحددات، ولا يمكن أن يوصف بأية صفة إيجابية، وذلك نتيجة مباشرة للانهائيته، والتى هى جوهريا كلية مطلقة، وتحتوى فى ذاتها على كل الإمكانات، وهكذا لا يبقى شيء خارج براهما حقا؛ حيث إن ذلك الفرض من شأنه أن يحدّه، ويتبع ذلك مباشرة أن العالم بالمعنى الأعرض للكلمة هو تجلٍّ كلى فى مجمله؛ وليس متميزا عن براهما، أو على الأكثر هو متميز عليه بشكل وهمى فقط. أما براهما من ناحية أخرى؛ فهو متميز تماما عن العالم، حيث لا تنسحب عليه أيا من الصفات المحَدِّدَة التى تنتمى إلى العالم، والذى يصير التجلى الكلى للعالم بأكمله هباءً إلى جانب لانهائيته، وسوف نلاحظ أن عدم التبادلية فى العلاقة يشير إلى نقض "فلسفة الحلول". ثم إن الحلولية إذا أردنا تعريفها بمعنى مضبوط ومعقول، لا تنفصم عن "المذهب الطبيعى" ، وهى اتجاهات مناقضة للميتافيزيقا، ولذلك كان من العبث التفتيش عن الحلولية فى الفيدانتا، وبالرغم من سخافة هذا المسعى؛ فهو الأكثر شيوعا بين الغربيين بمن فيهم المتخصصون منهم، ونجد فى هذا الأمر ما يعطى الشرقيين، وهم العارفون – بمعنى الحلولية – فكرة دقيقة عن قيمة العلم الغربى، وذكاء ممثليه.

(١) انظر الجزء الثالث: الباب السابع:
الشيفاوية والفيشناوية (المترجم)
(٢) انظر الجزء الأول:
مسائل مبدئية : الباب الثامن:
مقارنه بين الفكر الميتافيزيقى والفكر الفلسفى (المترجم)

ومن الواضح استحالة تلخيص النظرية ككل، ولكن بعض المسائل التى تعالجها النظرية قابلة للطرح - مثل تكوين الكائن الإنسانى ميتافيزيقيا[1]، ويمكن أن تكون فيما بعد موضوعا للدراسة، وسوف نتوقف هنا عند نقطة واحدة فقط، وهى تتصل بالهدف الأسمى، وتسمى موكشا أو موكتى، أى "الخلاص أو التحرر"؛ حيث إن الكائن الذى يصل إليها، أيا كانت الحالة التى ينتمى إليها، وأيا كانت طبقته فى الدولة، يتحرر من كل الروابط التى تشده إلى الوجود المشروط، وذلك بتثبّت المعرفة بالكلى، وهو المفهوم الذى يسميه المسلمون الجوّانيون "الذات العلية"، وعن طريق ذلك التحقق وحده يصبح الإنسان يوجيا بمعنى الكلمة الحقيقى. وحال اليوجى ليست مشابها لأى حال أخرى، ولكنها تشتمل على كل الأحوال الممكنة كما يشتمل المبدأ على كل نتائجه، والذى يصل إليه يسمى جيفانموكتا **jivan-mukta**؛ أى "ذلك الذى تحرر بالمعرفة وبالتحقق أثناء حياته"، وبالتقابل مع فيديهاموكتا **videha-mukta**؛ أى "ذلك الذى تحرر بعد ترك الجسد"، وهو تعبير يصف الكائن الذى وصل إلى التحقق فقط، أو بالأحرى أصبح تحققه فعالا بعد أن كان افتراضيا، بعد وفاته وتحلل المركب الإنسانى، إلا أن الإنسان فى الحالتين قد تحرر حتما من شروط الفردية، أى من كل ما ينتمى إلى ناما و روبا؛ أى "الاسم" و "الهيئة"، وحتى من كافة أحوال التجلى أيا كانت، ويهرب من سلسلة السببية التى لاتنتهى بين الأفعال وردود الأفعال، وليست هذه هى الحال عندما ينتقل إلى حال فردى آخر، حتى لو كان فى مرتبة عليا من مراتب الوجود. ثم إن من الثابت أن الفعل لن يترك أثرا سوى فى مجال الفعل، وأن فاعليته سوف تنتهى فى النقطة التى يتوقف فيها نفوذه؛ فالفعل لا يمكن أن يؤدى إلى التحرر من الفعل، ولا أن يؤدى إلى الوصول إلى الخلاص، والحق أن الفعل مهما كانت طبيعته، يمكن أن يؤدى فقط إلى تحرر جزئى، يناظر حالات أسمى، ولكنها حالات محدودة ومشروطة.

ويؤكد شانكاراشاريا على أنه "ليس هناك من وسائل للوصول إلى الخلاص النهائى الكامل سوى بالمعرفة؛ فالفعل ليس مناقضا للجهل، ولهذا لا يستطيع أن يتغلب عليه، ولكن المعرفة تشتت الجهل كما يشتت النور الظلام، وحيث إن الجهل هو السبب

(١) شانكاراشاريا، "الإنسان ومصيره تبعا للفيدانتا MP

الجذرى لكل المحددات، فإن مجرد اختفائه قمين بأن تختفى الفردية تلقائيا، وهى التى تميزها محدداتها". إضافة إلى ذلك؛ فإن "التحول" اشتقاقيا بمعنى "العبور إلى ما وراء الشكل" لا يغير شيئا فى مظهر الأمور، ففى حالة جيفانموكتا، فإن المظهر الفردى يستمر دون تغيرات برّانية، ولكنها لا تستطيع التأثير فى الكائن الذى تقمصته، وذلك بمجرد وعيه بأنها ليست سوى وهم، ولكن لا بد من إضافة أن الوعى الفعال بهذه الحقيقة يطاول ما هو أبعد كثيرا من المفهوم النظرى لها، وفى الفقرة التى تبعت الكلمات المذكورة عاليه، يصف شانكاراشاريا حال اليوجى بالقدر المتحدد الذى يمكن للكلمات أن تعبر عنه، أو بالأحرى أن توحى به، وحواشيه تشكل الخاتمة الحقيقية لدراسة طبيعة الكائن الإنسانى الذى نوهنا عنه سلفا بتبيان أقصى الإمكانيات التى يستطيع أن يصل إليها، كهدف أسمى نهائىٍ للحكمة الميتافيزيقية.

الباب الخامس عشر

حواش إضافية عن النظرية ككل

فى هذا المسح الذى انتويناه تركيبيا بقدر الإمكان لم نقتصر على بيان الخصائص والسمات فى حالة كل دارشانا فحسب، بل بيّنا أيضا علاقاتها بالميتافيزيقا، والتى هى المركز المشترك لكل فروع النظرية، ونقطة البداية لتطوراتها المتعددة، ثم إننا انتهزنا الفرصة لنؤكد على نقاطٍ مهمة محمولة على النظرية فى مفهومها كوحدة كلية. وفى هذا المقام يجب أن يكون مفهوما أن الفيدانتا، بالرغم من أنها الأخيرة من الدارشانات، هى التلخيص الأخير لكل المعرفة، كما أنها أيضا بجوهرها، هى المبدأ الذى نبعت منه البقية بأكملها على صورة مواصفات أو تطبيقات مختلفة لا تحصى. وإذا خرج أى فرع من فروع المعرفة عن الاعتماد على الميتافيزيقا بهذه الطريقة، فسوف يكون مفتقدا للمبدأ حرفيا، وهو بالتالى خلو من أية طبيعة تراثية، وهذا يبين الاختلاف الأصولى بين المعرفة العلمية، كما يعنيها الغرب، وتلك التى تناظرها، بأقل كفاءة تعبير ممكنة، فى الهند. فمن الثابت مثلا أن منظور الكوزمولوجيا ليس مكافئا لمفهومها فى الفيزياء الحديثة، وحتى منظور المنطق التراثى ليس مساويا للمنطق الفلسفى، فى مفهوم ستيورات ميل على سبيل المثال، وقد لفتنا النظر سلفا إلى هذه الفروق. والكوزمولوجيا، حتى فى حدود الفايشيشيكا، ليست علما تجريبيا مثل علم الفيزياء اليوم، وهى من خلال ارتباطها بالمبدأ: علم استقرائى أكثر من كونها علما استنباطيا، مثلها فى ذلك مثل جميع علوم أفرع النظرية. والفيزياء الديكارتية – والحق يقال – كانت استقرائية أيضا، ولكنها عانت من عيب خطير: هو اعتمادها من بين المبادئ قاطبة، على فرضية فلسفية ساذجة، وهذا يفسر سقوطها.

واختلاف المنهج الذى أشرنا إليه توا، والذى يبين الاختلاف العميق فى المفهوم، ينطبق بالقوة نفسها على كل ما يمكن أن يوصف بالتجريبية، والتى مازالت أكثر استقرائية من العلوم الغربية، وهكذا تتجنب الفايشيشيكا التجريب، بشرط وحيد، هو أن هذه العلوم لها حق ادعاء انتسابها إلى العلوم التراثية، ذلك بالرغم من ثانوية أهميتها، والانتساب إلى مرتبة أدنى من المعرفة. ولنا فى الطب فى هذا المقام عبرة؛ فهو يسمى بالأوبافيدا **Upavida**، وملحوظاتنا عنه تنطبق أيضا على الطب التراثى فى الشرق الأقصى. ذلك دون أن يفقد أى قدر من طبيعته العملية، فالطب فى هذه الحالة يمثل شيئا هو أكثر شمولا من العلم الذى يشار إليه فى الغرب عادة بهذا الاسم، فهو يحتوى - إلى جانب علمى الأمراض والعلاج - على كثير من العناصر التى قد توضع فى الغرب فى باب وظائف الأعضاء مثلا، أو حتى فى باب علم النفس، ولكنهم هنا يتعاملون معها بطريقة مختلفة تماما. والنتائج التى يتوصل إليها العلاج بطرق هذه العلوم يبدو خارقا للعادة فى عيون الغربيين الذين كونوا فكرة ضبابية عن طبيعتها الحقيقية، ثم إننا ندرك أنه من غاية الصعوبة على الغربى أن يصل إلى الكفاءة التى تؤهله لمثل هذا النوع من الدراسة؛ حيث إن لها طرق بحث مختلفة كلية عن تلك التى تعود على استخدامها.

لقد ذكرنا توا أن العلوم التطبيقية، حتى فى انتمائها إلى التراث كمنبع مشترك، لا يمكن أن تعتبر سوى فروع لمعارف دنيا، وحقيقة اشتقاقها تثبت أنها تابعة لها، وهو أمر منطقى للغاية، ثم إن الشرقيين الذين لا يزعجون عقولهم سوى قليل - من واقع مزاجهم العام وقناعتهم العميقة - بالتطبيقات المباشرة، ولم يحلموا إطلاقا بتدنيس مرتبة المعرفة بأى شىء ذى طبيعة مادية أو وجدانية؛ فهذا العامل هو الوحيد الذى يستطيع قلب الهيكلين - الطبيعى والاتفاقى - لأنواع المعرفة المختلفة. وهذه الفوضى الفكرية ذاتها؛ عندما تعمّ على عقلية جنس أو حقبة، تؤدى إلى أن ينسى الناس الميتافيزيقا البحتة، ويستبدلونها بما هو وجهات نظر متخصصة، ثم إنها حتى تولّد علوما يستحيل أن تدّعى الانتساب إلى أى أصل تراثى. ولا شك أن تلك العلوم مشروعة طالما قبعت فى حدودها الصحيحة، ولا يصح اعتبارها أمرا أعظم مما هى عليه حقا، وهو أنها معرفة تحليلية، متشظية ونسبية، وهكذا تحتم على العلم الغربى أن يخسر فى

اتساع النطاق ما كسبه في براح الاستقلال عندما انفصل جذريا عن الميتافيزيقا، والتي تحرّم من خلال وجهة نظرها أية علاقة به، وقد دفع ثمن تطوره غير المنضبط في اتجاه التطبيقات العملية حتما بنقصان قواه التأملية.

وهذه الملحوظات القليلة تكمل طرحنا السابق من حيث الفروق العريضة بين وجهات النظر المكافئة بين الشرق والغرب؛ ففي الشرق يعتبر التراث بمعنى حقيقي هو الحضارة بأكملها، ذلك لأنها تشتمل على كل فروع المعرفة الحقيقية كمشتقات منها، أيا كانت المرتبة التي تنتمي إليها، بالإضافة إلى نسيج المؤسسات الاجتماعية بأكمله؛ فالتراث يحتوي على كل شيء في شكل جنيني منذ البداية، وذلك استنتاجا من حقيقة أنه وضع المبادئ الكلية التي يشتق منها كل شيء، ومع كل منها قوانينها وشروط تجليها، والتعديل المطلوب في أي وقت كان، لا يزيد على مجرد تفصيل للنظرية، متحقق بشكل استقرائي، وبروح استعارية، متفقا مع متطلبات الحقبة المعنيّة. ومن السهل أن نرى – والحال هكذا – أن سلطة التراث تنتج قوة تجعل من الصعب أن ينسلخ المرء عنها، وأن كل من يخرج عنها يضطر إلى تأسيس ذاته كتراث مزيف، وأما عن كسر كل الروابط التراثية عيانا بيانا؛ فذلك مما لا يستطيع أن يحلم به أحد، حتى لو كان ممكنا. وهذا من شأنه أيضا أن يسهل من فهم التعليم التراثي، والذي لا يستهدف نشر المبادئ فقط، ولكنه ينشر أيضا الوسائل العملية لتمثُّلها، وتكاملها مع كل عناصر فكر الحضارة.

الباب السادس عشر

التعليم التراثى

لقد ذكرنا أن الوظيفة الأولى للمستوى الأعلى براهمانا هو حفظ وتعليم النظرية التراثية، والقيام بهذه الوظيفة هو الغرض الحقيقى لوجود هذا المستوى، وحيث إن النظام الاجتماعى بكامله يستقر على قواعد النظرية؛ فإن ما هو خارجها لن يأمل فى الوصول إلى المبادئ التى تضفى الاستقرار، والقوة، والقدرة، والاحتمال، على هياكلها. ولما كان التراث يعنى كل شىء؛ فإن سدنته لابد وأن يكونوا منطقيا فى وضع متعالٍ، أى أن تنوع الوظائف الضرورية لمعيشة المنظومة الاجتماعية يتضمن شيئا من عدم التوافق بين هذه الوظائف، حتى إنها يجب أن تسند -عند اللزوم - إلى أفراد مختلفين، وكل هؤلاء الأفراد يظلون معتمدين على أولئك السدنة، فالإسهام الفعال فى التراث فقط، هو الذى يمكّن الفرد من أن يلعب دورا فعالا فى حياة المجتمع، وهذا هو التفسير الحقيقى الكامل للسلطة الروحية والفكرية التى تتمتع بها البراهمانا. وهى فى ذات الوقت تفسر العلاقة العميقة التى لا تنفصم، والتى تربط التلميذ المريد بشيخه المعلم، وليس ذلك فى الهند فقط، بل هو فى الشرق عموما، وهى علاقة لا يوجد ما يوازيها فى الغرب الحديث، ووظيفة المعلم فى الواقع هى "الأبوة الروحية"، ولهذا كان طقس الفعل الرمزى الذى يؤسسها: بمثابة "ميلاد ثان" للرجل الذى يتلقى التعاليم على يد معلم بانتظام. وفكرة "الأبوية الروحية" تلك، يعبر عنها تماما مفهوم الجورو، وهو الاسم الذى يضفيه الهندوس على المعلم، كما أنه يحمل معنى ثانويا هو "السلف"، والعرب يصبون الفكرة نفسها فى كلمة شيخ، والتى تعنى حرفيا "كبير السن"، وتستخدم لغرض مماثل. وفى الصين يلعب مفهوم "تضامن الجنس" الشائع، على إضفاء مذاق مختلف على الفكرة المناظرة، بحيث تتمثل وظيفة المعلم "بالأخ الأكبر"، وهو المرشد والكفيل الطبيعى

لأولئك الذين يسيرون من بعده على طريق التراث، ولكنه لن يصبح "سلفا" سوى بعد وفاته، وعبارة "أن يولد المرء في المعرفة" تكاد تستخدم يوميا في الصين وفي غيرها.

والتعاليم التراثية تُلقَّن في ظروف تحددها طبيعتها، ولكي تنتج أثرها كاملا، يجب دائما أن تُطوّع للإمكانيات الفكرية لمن يتلقاها، ويؤهَّل بحسب درجة الفهم التي يصل إليها في أي وقت، وهذا يتطلب جهدا شخصيا لا يكلّ من جانب المتلقي في تمثّل التعاليم، التي انتقلت إليه بشكل فعال، والذي يأمل في التقدم فيها أكثر فأكثر، وهو نتيجة طبيعية للطريقة التي تعالج بها النظرية ككل متصل، وهذه هي الحقيقة التي تجعل من التلقين الشفاهي المباشر ضرورة لا يقوم بدورها شيء آخر. والواقع أن غيابه يؤدي إلى كسر سلسلة "الانتماء الروحي" المتصل، فيما عدا في ظروف استثنائية تماما؛ إذ يمكن أن يستمر التواصل فيها قائما بطرق أخرى يصعب للغاية شرحها هنا بمفاهيم لغة غربية. وعلى كل؛ فالشرقيون متحررون من كافة الأوهام التي تتفشى في الغرب، والتي تؤدي إلى اعتقاد أن كل شيء يمكن تَعَلّمه من الكتب، وكانت نتيجة ذلك أن احتلت الذاكرة عندهم موضع الذكاء، أما عند الشرقيين فالمتون ليست سوى "دعامات" بالمعنى الذي كثيرا ما استخدمناه للكلمة، وفهمها لايزيد على كونه دعامة لتطور عقلي، دون أن يساء فهمها أبدا على أنها أساس ذلك التطور، وبهذا يأخذ التبحر في العلوم قيمته الحقيقية، ويوضع في المرتبة الأدنى التي ينتمي إليها كوسيلة تابعة وإضافية للمعرفة الحقة.

والطريقة الشرقية - على عكس تام للطرق الغربية - في جانب آخر أيضا؛ فصيغ التعاليم التراثية التي تضفي عليها صبغة معينة، ليست بالضبط "طقوس جوّانية" بقدر ما هي "تبدئة اندماجية"، مناقضة بالضرورة لأي نوع من الخلط والتخبّط، والتي هي أكثر ضررا من نفعها، في عيون الذين استطاعوا - بطريقة أو بأخرى - ألا يكونوا مغترّين بالمظاهر. فأول أمر هو أن يُغتفر لنا الشك في قيمة ونطاق أي نوع من التعليم الموحد، يُلقى بلا تمييز ولا هوادة، على أفراد بالغي الاختلاف عن بعضهم البعض، من حيث قدراتهم على الاستيعاب، ومن حيث المزاج العام، مثلما يحدث اليوم في الشعوب الأوروبية. وهذا النظام التعليمي هو بالتأكيد أسوأ النظم جميعا، وقد أطل إلى الوجود من خلال جنون المساواة، والذي حطّم فكرة هيكل الطبقات الحقيقية، كما أنه حطم حتى

كل أثر لإمكان الشعور بها كذلك، نتيجة التعامى الذى يغذيه الاستغراق فى التحيزات الوجدانية. ويبدو من المستحيل أن نقدم حقيقة؛ إلى أولئك الذين يرون أن "الحقائق" هى المعيار النقدى الوحيد حسبما تقول العلوم التجريبية، أنصع من الاختلافات الطبيعية فى كل من المرتبتين الفكرية والطبيعية للناس.

ثم إن هناك سببا آخر لمعارضة الشرقيين؛ فهم متحررون من روح الدعاية ولا يشعرون بالرغبة فى نشر مفاهيمهم بأى ثمن لكل أشكال "الجماهيرية، والسبب هو أن محاولة الهبوط بمستوى النظرية إلى مستوى الفكر العامى بدعوى إتاحتها للجميع، لا بد وأن تشوه النظرية، وتخرج بها عن طبيعتها لا محالة، وليس من شيمة النظرية أن تحطّ من قدرها إلى مستوى قوى الفهم المحدودة عند الكثرة، ولكن من حق الأفراد أن يرتقوا إليها لو استطاعوا إلى ذلك سبيلا، كى يتأملوا النظرية فى نقائها المتكامل. وهذا هو الشرط الضرورى لتكوين صفوة فكرية، والتى سوف تتشكل بناء على عمليات الاختيار الطبيعى؛ حيث إن كل إنسان لابد وأن يُقَصِّرَ عندما يبلغ درجة المعرفة التى تعلو عن "أفقه العقلى"، كما أنها أيضا تحمى من الفوضى العارمة التى تمخض عنها انتشار أشباه المتعلمين، وهم أشد فتكا من الجهلاء البسطاء الأنقياء، والشرقيون سوف يكونون دائما أكثر وعيا بكوارث "التعليم الإلزامى" عنهم بمزاياه المفترضة، ولديهم مبررات كافية.

وهناك الكثير مما يستحق القول عن طبيعة التعاليم التراثية، والتى يمكن أن نتفكر فيها من جوانب أعمق، ولكن حيث إننا لا ندعى أننا قد قمنا بمسح شامل، فسوف نقتصر على الملحوظات القليلة التى تناولناها، والتى ترجع مباشرة إلى المنظور محل الاعتبار حاليا. ولا بد أن نكرر أن الملحوظات عاليه تنطبق، لا على الهند فقط، بل على الشرق بأكمله. وقد يُظن أنها كانت أجدر بموضع فى الجزء الثانى من هذا الكتاب، ولكننا فضلنا تأجيلها إلى هذا الموضع، ظنا منا أنها ستكون أسهل استيعابا عندما نأتى إلى ذكر ما لدينا مما يخص النظرية الهندوسية، والتى تعتبر عينة ممثلة للنظريات التراثية عموما. وكل ما يتبقى علينا عمله هو أن نشير باختصار كلما أمكن إلى التفسيرات الغربية لهذه النظرية الهندوسية ذاتها وكيفية تقييمها، وقد سبق لنا ذكر بعض ذلك بتفصيل كاف، منتهزين الفرص التى أتيحت فى سياق أطروحتنا.

الجـــزء الرابع

تفسيرات غربية

الباب الأول

الإستشراق الرسمى

لا ضرورة للاستفاضة فى الحديث عن الاستشراق الرسمى؛ حيث إننا أشرنا فى مواضع عدة إلى كل من عدم كفاءة مناهجه، وزيف استنتاجاته. وإذا كنا قد وضعنا هذا الأمر نصب أعيننا بشكل شبه دائم، بينما تشاغلنا عن المحاولات الغربية الأخرى لتفسير الشرق؛ فذلك لأنه يمت بشبه إلى الجدّية التى يفتقدها الآخرون، حتى إننا ميزناها عنهم. ولا نية لدينا فى التشكيك فى إخلاص المستشرقين، حيث إن ذلك عادة لا شك فيها، كما أننا لن ننازعهم فى حقيقة دراستهم المتخصصة، ولكن ماننازعهم فيه هو كفاءتهم فى تناول أى أمر خارج حقل التعليم البحت. ومن العدل أن نمتدح فى بعضهم روح التواضع التى تظهر عندهم فى الأنفة عن تفسير النظريات، وذلك لوعيهم بمحدوديتهم، ولكن هؤلاء – لسوء الحظ – أقلية، أما الأغلبية فهى مكونة من أولئك الذين يأخذون التعليم كهدف فى ذاته، ويعتقدون مخلصين أن بحوثهم التاريخية واللغوية تعطيهم الحق فى الفتوى فى أى موضوع كان. ومن الصعب إصدار أحكام شديدة القسوة على هؤلاء الناس، سواء تناولت المناهج التى يتبعونها، أو الاستنتاجات التى يصلون إليها، وذلك لأننا على استعداد لتقديم احتراماتنا إلى أشخاصهم؛ حيث لايمكن أن نحمّلهم مسئولية انحيازهم أو أوهامهم؛ فالسلوك القاصر هو نتيجة طبيعية لما أسميناه سلفا "قصر النظر العقلى"، ويبدو أن هذا النقص العقلى يستعصى على العلاج – شأنه شأن قصر النظر الطبيعى – فقصر النظر العقلى هو تشوه فرضته عادات عملت خفية على إظهاره بالتدريج، إلا أنه لا بد من بعض الميل الشخصى عندهم إلى ذلك. والحال هكذا؛ فإن سوء النية التى يشهرها معظم المستشرقين نحو الذين

لا يخضعون لطرائقهم، أو لا يقبلون بنتائجهم، لايصح أن تثير أية غرابة؛ فليس ذلك سوى نتيجة طبيعية أخرى لسوء استخدام التخصص، وأحد التجليات التى لا تحصى لهذا المسعى العلمي الزائف، الذى يلتبس بسهولة مع الروح العلمية الصحيحة.

وبالرغم من الأعذار التى ننتحلها لموقف المستشرقين هذا؛ فمن المؤكد أن النتائج الإيجابية القليلة التى أثمرتها بحوثهم فى التعليم المتخصص لن تعوض الضرر الذى تسببوا فيه - على الفكر عموما - بإغلاق كل الطرق الأخرى التى كان يمكن أن يسلكها الذين تمتعوا بالملكات المناسبة، وإذا كان الغرض هو تخويف أولئك المؤهلين عقليا لاجتيازها، فقد أدت إلى إشهار أن هذا المسلك أو ذاك "غير علمي"؛ لأنه ببساطة لا يتفق مع المناهج والنظريات التى قُبل تعليمها رسميا فى الجامعات. وحين يأتى الأمر إلى الدفاع ضد خطر أو آخر؛ فليس من المعتاد أن نضيع الوقت فى مسائل تتصل بالمسئولية الشخصية، وعليه؛ فإذا كان هناك آراء معينة تتسم بالخطورة الفكرية، ونعتقد أن هذه هى الحالة هنا؛ فلا بد من النضال لكشف زيفها، بصرف النظر عن مشاعر الذين يخترعونها أو يؤيدونها، ولا مجال للتشكيك فى صدق نواياهم بأية درجة. وهذه الاعتبارات وأمثالها تبدو متهافتة فى مواجهة الأفكار، ولا يصح أن نسمح لها بالتدخل فى الصراع مع النظريات التى تحول دون الوصول إلى تحقيق إمكانات معينة، وحيث إن تحقيق تلك الإمكانات أمر لا يمكن إنجازه على الفور، وسنعود إلى ذلك فى باب الخاتمة، كما أن اعتبارات الدعاية بالنسبة لنا أمر غير وارد؛ فإن أكثر الطرق تأثيرا فى الاعتراض على تلك النظريات، هو إظهار زيفها بإعادة الحقيقة إلى نصابها، والحقيقة فقط هى التى تهم كل من يستطيع أن يفهمها؛ وذلك بدلا من المنابذة حولها فى مناقشات لا تنتهى.

وهنا تكمن النقطة الرئيسة فى الاختلاف، والتى لا يمكن الاتفاق بصددها مع التعليم التخصصى؛ فحين نتحدث عن الصدق، فنحن لا نتحدث عن مجرد صدق الوقائع، والذى له أهميته بطبيعة الحال، بالرغم من كونه ثانويا وعارضا، فما يهمنا فى نظرية ما هو صدق ما تعبر عنه، وبالمعنى المطلق للكلمة، والذين يتمسكون - على العكس من ذلك - بوجهة نظر التعليم؛ فلا شأن لهم بصدق الأفكار، والحق أنهم يكادون ألا يعوا ماذا تعنى بالضبط، حتى إنهم لايعون ما إذا كانت توجد مثل هذه الأمور

أصلا، ولا يزعجون أنفسهم بالاستفسار؛ فالصدق لا يعنى عندهم شيئا، سوى من ناحيــة الانضباط التاريخى. ويبــدو الميل نفســه ماثلا فى حالة مؤرخى الفلسفــة، فما يهمهم ليس صدق أو زيف فكرة معينة، أو إلى أية درجة هى كذلك، ولكن همهم الوحيد هو اكتشاف شخصية من طرح الفكرة أولا، وبأى اصطلاحات عبر عنها، وفى أى تاريخ حدث ذلك، وتحت أى ظروف طرحها. وتاريخ الفلسفة هذا الذى يشغل نفسه قصرا على فحص تفاصيل بيانات السيرة يدّعى احتلال موضع الفلسفة ذاتها، وهكذا يتسبب فى الطلاق البائن مع أى قدر من الرواسب الفكرية الباقية التى استطاع العصر الحديث أن يحتفظ بها. ومن الواضح حقا أن هذا السلوك غير حميد بالمرة لفهم أية نظرية كانت؛ والتعلق بالحرفية فقط، يجعله غير قادر على الوصول إلى الروح، فيتحتم عليه أن يفقد الهدف الذى ينشده، فغياب الفهم الحقيقى لايمكن أن يتمخض عنه سوى تفسيرات تحكّمية؛ أى أوهام، حتى لو اقتصر الأمر على الانضباط التاريخى.

وربما كان ذلك حادثا فى مجال الاستشراق أكثر من أى مجال آخر يماثله، ذلك لأنهم يحاولون معالجة مفاهيم غريبة تماما عن عقول من يدعون دراستها، وهى على ذلك تنطق بإفلاس ما يدعى "المنهج التاريخى" حتى تحت عنوان الصدق التاريخى الذى هو بمثابة المبرر الوحيد لوجوده، وكما يبدو فى الاسم الذى أضفى عليه. وأولئك الذين يتبعونه يسقطون فى خطأ مزدوج: فهم من ناحية، غير واعين بما يقف وراءه من نظريات مشكوك فيها؛ والتى يمكن استنتاج أصولها فى الفرضية "التطورية"، وهم يكدحون من ناحية أخرى تحت ثقل أوهام خطيرة فيما يتصل بمجاله؛ حيث إنهم يعتقدون أن منهجهم قابل للتطبيق بالجملة على كل الأمور، وقد بينا سلفا كيف أنه غير قابل للتطبيق بالمرة على مجال الميتافيزيقا، والذى انتفت منه كافة الأفكار عن التطور. والشرط الأول المطلوب عند مؤيدى هذا المنهج لدراسة النظريات الميتافيزيقية، هو حتما ألا يصير الدارس ميتافيزيقيا، وكذلك الذين يطبقون المنهج نفسه على "علم الأديان"، ينازعون بلا خفاء أن الإنسان الذى ينتمى إلى دين ما، يعتبر غير مؤهل لهذا الفرع من الدراسة، وهذا يصبح مثل قول أن أولئك الذين لايمتلكون سوى فهم برّانى وسطحى فى أى علم كان، هم وحدهم الأكفاء لدراسته، مثله مثل ذلك التعليم الذى يُكتسب من الكتب

فقط، وهذا هو السبب الذى يدعوهم إلى اعتبار آراء الشرقيين أنفسهم عديمة القيمة خاوية من المعنى، حين يأتون إلى دراسة مسألة النظريات الشرقية. ونحن نرى فى هذا خوفا غريزيا من كل ما يتعالى على المدرسية المعتادة، ويهدد بفضح تهافتها، ولكن هذا الخوف يستقى قوة إضافية من اتفاقه مع المصلحة الواعية للمحافظة على احتكار تمثيل العلم الرسمى، الذى أسسه ممثلوه لمصلحتهم، وربما كان المستشرقون أكثر إيغالا فى ذلك من غيرهم. والإصرار الثابت على عدم احتمال كل ما تبدو خطورته على الآراء المقبولة لديهم، ومحاولة دحضها بكل الطرق المتاحة، تجد مبرراتها فى التحيزات التى تعمى ضيقى الأفق هؤلاء، والتى تسوقهم إلى إنكار كل ما يخرج من غير مدارسهم، وهنا ثانية لا نشك فى إخلاصهم، ولكننا نلاحظ ببساطة تأثير أحد الميول الإنسانية الخالصة، حيث يتجه الناس إلى الطرق الأسهل فى إقناع أنفسهم بأمر خطأ، كلما كانت مصالحهم الشخصية مهددة.

الباب الثانى

علـــم الأديـــــان

عند هذه النقطة سوف يكون من المناسب أن نذكر بعض الملحوظات عما يسمى "علم الأديان"؛ حيث إنه يدين بظهوره فى البداية إلى الذين كانوا يسمون "دارسو الهنديات"، وهذه الواقعة وحدها كفيلة ببيان أن كلمة "دين" لم تستخدم بالمعنى الصحيح الذى أوضحناه سلفا. والحقيقة أن بورنوف الذى كان أول الدارسين فى إطلاق هذا الاسم على ذلك العلم أو ما يدعى علما قد أغفل ذكر الأخلاق بين العناصر التى تكونه، وقصره على النظرية والشعائر فقط، وقد أتاح له هذا أن يراكم فيه أمورا لا صلة لها بوجهة النظر الدينية، ولكنه يعترف صادقا بغياب العنصر الأخلاقى عن الفيدا. وهذا هو الخلط الأساسى فى الفكر الذى تجده فى بداية "علم الأديان"، والذى يدعى أنه يشتمل على كافة النظريات التراثية، أيا كانت طبيعتها الحقيقية، ولكن كثيرا من الخلط قد أضيف إلى التخليط الأول، خاصة وأن أكثر الدراسات حداثة قد بدأت فى تطبيق الآلة الرهيبة فى "النقد النصى" و "النقد الفوقى" بقضهما وقضيضهما، والتى تستهدف التأثير على عقول البسطاء؛ أكثر من الوصول إلى حقائق جادة.

ويرتكز هذا العلم المُدّعى برمته على مقدمات قليلة لا تزيد على كونها أفكارا مسبقة، ويعتمد مناصروه على أن أية نظرية لا بد وأنها قد اتخذت أصولها من "النزعة الطبيعية" (ولكننا على العكس نقول أن المذهب الطبيعى ما هو إلا انحراف مناقض للتراث الأوَلانى فى كل أوجهه)، وهم فى تحريفهم للنصوص التى فشلوا فى فهم مغزاها الحقيقى ينتهون إلى قراءة تفسير أو آخر يتفق مع روح "المذهب الطبيعى". وقد تشكلت بهذه الطريقة نظرية كاملة عن "الأساطير"، كان أشهرها "الأسطورة الشمسية"،

وأحد دعاتها الرئيسيين كان ماكس موللر، الذى ذكرنا اسمه سلفا كممثل نمطى لانحرافة العقل الاستشراقية، أما عن نظرية "الأسطورة الشمسية" ذاتها؛ فإنها مجرد إحياء للنظرية الأستروميثولوجية، والتى ظهرت فى أواخر القرن الثامن عشر على يد ديبوى و فولناى[1]، ومن المعروف أن هذا المفهوم قد طبق على المسيحية وعلى كل النظريات الأخرى، وقد أشرنا إلى الاضطراب الذى تمخضت عنه، فكلما طرأت رمزية تناظر أحد الظواهر الطبيعية هرع "العلماء" إلى استنتاج أنها مقصورة على تمثيل تلك الظاهرة فحسب، أما الحقيقة فالظاهرة ذاتها هى التى تعمل كرمز لأمور أخرى تنتمى إلى مرتبة مختلفة من الوجود، فى حين أن التناظر الملحوظ ما هو إلا تطبيق للتشابهات التى تصل باتساق بين درجات هذا الوجود. وفى هذه الأحوال، ليس من الصعب اكتشاف "النزعة الطبيعية" أينما نظرنا، وسوف يكون من المدهش حتى لو أنها ليست كذلك، عندما تفسر الرموز التى تنتمى بالضرورة للنظام الطبيعى بغير معناها، والخطأ أساسا هو مثل الخطأ الذى وقع فيه "الاسميون" الذين يخلطون بين الفكرة، والكلمة المستخدمة فى التعبير عنها، وهكذا استغرق الدارسون المحدثون فى عدم فهمهم للرموز، وتحت سيطرة التحيزات التى شجعتهم على الاعتقاد بأن كل الحضارات قد نشأت على غرار النموذج اليونانى الرومانى، وقد أصبحوا هم أنفسهم من مخترعى "الأساطير"، وهذه هى الطريقة الوحيدة التى كان يمكن للأساطير أن تنشأ بها.

ولا بد أنه قد اتضح الآن لماذا وصفنا دراسة من هذا النوع بأنها "علم مُدَّعى"، ولماذا يستحيل علينا أن نأخذها على محمل جدى، ويجب أن نضيف أن "علم الأديان" هذا يحاول إضفاء مظهر من الحياد على ذاته، حتى إنه يعلن ادعاءه السخيف الأخرق بأنه "يقف فوق كل النظريات"[2]، ويستخدم سلاحا فى المناظرات طوال الوقت، فى أيدى الذين ينوون إشهاره ضد الدين، وقد فُهِم الآن بمعناه الصحيح. وهذا الاستخدام للدراسات بروح سلبية مضللة، هو أمر طبيعى بالنسبة إلى المتعصبين "للمنهج التاريخى"، وهو فى الحقيقة كامن فى جوهر ذلك المنهج، والذى هو بطبيعته مناهض

(١) Depuis, Origin de tous les cultes; Volney, Le Ruines

(٢) E. Burnouf, La Science des Religions, p 6.

لكل تراث، أو هو على الأقل يصبح كذلك بمجرد أن يسمح له بتخطى حدوده المشروعة، وهذا هو السبب في أن الذين يقدرون الدين حق قدره، ومن أجل ذاته، لن يُقبَلوا كسدنة في خدمة هذا العلم، إلا أن هنــاك بين الأخصائيين فى "عــلم الأديان" بعـض الذين لا يوغلون بهذا القدر، على الأقل من حيث المظهر، ويتميز منهم مؤيدو المدرسة الفكرية "الليبراليون البروتستانت"، وبالرغم من أنهم يحافظون - نظريا على الأقل - على وجهة نظر الدين، فهم يسعون إلى اختزاله إلى مجرد "أخلاقية" ساذجة، وهو ما يدمره بكبت العقيدة والشعائر معا باسم العقلانية، والتى ليست سوى وجدانية متنكرة. وهذه النتيجة الأخيرة هى ذاتها التى يصل إليها المكذبون بالدين، مؤيدو "الأخلاقية المستقلة"، بالرغم من أن الحالة الأولى تخفي النية الحقيقية بشكل أفضل، وهذا؛ بعد أن قيل كل شيء، هو النتيجة المنطقية التى تمخضت عنها الميول التى احتوتها الروح البروتستانتية منذ البداية. ولقد شهدنا محاولة لتسلل هذه الروح إلى الكنيسة الكاثوليكية ، تحت مسمى "الحداثة"، لكنها لحسن الحظ قد أحبطت. وقد كانت هذه الحركة تستهدف استبدال بحالة الدين "تديّن" ضبابى، أى بتطلع وجدانى تكفى "الحياة الفاضلة" لإرضائه، وكان لا بد له من تفنيد العقيدة "بالنقد"؛ أى باستخدام سلاح "علم الأديان" نفسه، والذى ربما لم يكن له غرض أخر سوى ذلك التفنيد.

وقد ذكرنا سلفا أن مسلك "*التطوريين*" كامن فى "*المنهج التاريخى*"، ولنتخير مثلا من عدة أمثلة - فى شكل تطبيق له فى نظرية غريبة - مفادها أن ما يفترض أنه مفاهيم دينية لا بد وأنه قد مر بمراحل متتابعة؛ أهمها ما عرف على التوالى بالفيتيشية، فتعدد الآلهة، فالتوحيد. وهذه الفرضية مشاكلة لأخرى ظهرت فى مجال اللغويات، وتفترض: "أن اللغات فى سياق تطورها قد مرت بمراحل متتابعة من أشكال الكلمات وحيدة المقطع، فالمتزجات المقاطع، فالملحونة"، وهذا افتراض عفوى لا موجب له، ولا تؤيده أية حقائق، كما أن المسلمات تنقضه قطعا؛ حيث لم يحدث مطلقا أن اكتشفت أقل البراهين شأنا عن عملية مرور أية مرحلة منها إلى أخرى، وما فُهم على أنه ثلاث مراحل متتابعه بناءً على فكرة مسبقة، ما هو إلا ثلاثة أنواع مختلفة، تصنف على أساسها المجموعات اللغوية، وتظل كل منها صحيحة فى إطار النمط الذى تنتمى إليه. ويقال مثل ذلك فى شأن فرضية أكثر عمومية، والتى صاغها أوجست كونت

بعنوان: "قانون الحالات الثلاث" ويحوّل فيها مجالات الفكر المختلفة إلى مراحل؛ ذلك بالرغم من أنها يمكن أن تتزامن معا، ويصر على اكتشاف الاختلاف واللامضاهاة فيما بينها، لأنه يتصور أصلا، أن كل أنواع المعرفة الممكنة دائما ما اتخذت ظواهر الطبيعة موضوعا لها، ولكن هذا ينطبق على المعرفة العلمية وحدها. ويمكن أن نرى كيف أن هذا المفهوم الوهمي لكونت - ودون أن يكون "تطوريا" بشكل مباشر - كان متأثرا بالروح نفسها، وهو شبيه بفرضية "الطبيعية البدائية"، والتي تفترض: "إن الدين ليس سوى تجارب مبتسرة وعرضية، إلا أنه في الوقت نفسه مقدمة لا غنى عنها، لما سوف يكون بعد ذلك من تفسير علمي، وذلك كتطور مباشر للمرحلة الدينية ذاتها". وتصور كونت أنه يستطيع التمييز بين ثلاثة أنواع: هي المراحل الثلاث السابقة الذكر نفسها: الفيتيشية، وتعدد الآلهة، والتوحيد. ولن نخوض أكثر من هذا في تلك النظرية، حيث إنها مشهورة تماما، ولكن بدا لنا من المعقول أن نشير إلى الارتباط الذي غالبا ما يتم تجاهله بين وجهات نظر مختلفة، وكلها تنبع من الأهواء نفسها التي تشكل المنظور الغربي.

ولكي نوضح إشكالية الثلاث مراحل المفترضة في "تطور" المفاهيم الدينية، فسوف نبدأ بالعودة إلى ما صرحنا به سلفا من أنه لم يوجد أصلا أية نظرية جوهرية في تعدد الآلهة؛ إذ إن تعدد الآلهة شأنه شأن "الأساطير" التي ارتبطت به، ما هو إلا تشويه مبالغ فيه، ناتج عن انعدام الفهم تماما، ثم إن تعدد الآلهة والأنسنة لم تصبحا متفشيتين إلا بين اليونانيين والرومان، وكانت تحتسب في نطاق الأخطاء الفردية عندما تحدث عرضا في أية بلاد أخرى: فكل نظرية تراثية أصيلة هي بالضرورة توحيدية، أو على الأصح "نظرية توحيد" أو هي حتى "لا_ازدواجية"، وتصبح توحيدية عندما تتخذ الصيغة الدينية، والأديان التي توصف حقا بهذه الصفة هي اليهودية والمسيحية والإسلام، ومن الواضح أنها جميعها أديان توحيد. أما فيما يتصل بالفيتيشية؛ فهي كلمة برتغالية بمعنى "الشعبذه"، وما تعنيه ليس الدين، وليس حتى ما يشبهه، ولكنها تنتمي إلى السحر، وهي على ذلك من أحط أنواع السحر. وليس السحر من قبيل الدين البدائي أو المنحرف بأي شكل، وهو ليس حتى معارضا للدين بشكل أصولي، كما ادعى البعض أنه شيء "مضاد للدين"، إن صحّ التعبير، وأخيرا؛

فهو ليس شيئا نبع منه كل من الدين والعلم، كما اقترح رأى ثالث، ولا أساس له هو الآخر مثل سابقيه، وكل هذه التخليطات تؤكد أن الذين يتحدثون عن السحر بطلاقة ليسوا متأكدين من مواقع أقدامهم.

والحق أن السحر ينتمى إلى مجال العلم، ولنكون أكثر تحديدا «العلم التجريبى»، ويتعلق بتسخير قوى معينة، تسمى فى الشرق الأقصى "القوى الجوّالة"، وتأثيرها – مهما كانت غرابته – ظاهرة طبيعية تحكمها القوانين شأنها شأن أية ظاهرة أخرى. ولا شك فى أن هذا العلم قادر على الاتصاف بالتراثية من حيث أصوله، ولكن لا قيمة له سوى بما هو تطبيق ثانوى عارض، ولكى نوضح أهميته لابد أن ننوه إلى أن الذين يُعتبرون ممثلين للتراث يحتقرونه، وقد تركوه –إلا فى حالات نادرة وخاصة – للحواة الجوالين؛ ليتكسبوا منه بتسلية الجمهور. وهؤلاء السحرة الذين ينتشرون فى الهند؛ حيث يعرفون باسم عربى هو "فقير" بما يعنى "شحاذ"، هم عادة أناس توقف نموهم العقلى علـى طـريق التحقق الميتافيزيقى، وهـم يثـيرون فضول الأجـانب، ولكنهم لا يستحقون اعتبارا أكثر مما يزجيه إليهم مواطنوهم. ولا نرغب فى إنكار حقيقة الظواهر التى تحدث بهذا الشكل، ولكنها غالبا ما تكون نسخا أو محاكاة، وهى على كل تتطلب قدرة هائلة على الإيحاء، وتعتبر محاولات الغربيين فى الوصول إليها على المنوال نفسه متهافتة، ولكن ما ننكره هو أن تلك الظواهر لها أى علاقة بالنظرية البحت، والتحقق الميتافيزيقى الذى لا ينفصل عنها. ونـنتهز الفرصة هنا لنتذكر أنه ليس هناك من أمر فى المجال التجريبى بمقدوره أن يثبت شيئا إلا بالمعنى السلبى، وكل ما يفعله لا يزيد على كونه مثالا تطبيقيا للنظرية، وهو مثال لا يحتوى على فرضية ولا على شرح، وليس هناك ما هو أكثر خطلا من تأسيس مبادئ، حتى لو كانت نسبية؛ بحيث تعتمد فى قيامها على منتجاتها التطبيقية ذاتها.

وإذا كنا قد احتملنا وعثاء الشرح فى مسألة طبيعة السحر؛ فذلك لأنه يُزَجّ به حاليا للقيام بدور مهم فى أحد نظريات "علم الأديان"، وقد تقدم بهذه النظرية ما يسمى "مدرسة علوم الاجتماع"؛ فبعد أن حاولوا طويلا أنْ يطرحوا تفسيرا سيكولوجيا "للظاهرة الدينية"، يحاولون الآن تلبيسها بالتفسير الاجتماعى. وقد سبق أن ذكرنا ذلك فى سياق الحديث عن تعريف الدين، وفى مذهبنا أن كلتا المحاولتين – على السواء –

باطلتين، وهما غير قادرتين على الإتيان بوصف حقيقى للدين، وأقل قدرة - من ذلك - على وصف التراث عموما. وقد حاول أوجست كونت أن يناظر بين عقلية الأقدمين وعقلية الأطفال، وهو أمر بالغ السخف فى ذاته، ولكن نظريات علماء الاجتماع اليوم غدت أكثر سخفا، عندما يناظرونها بعقلية المتوحشين الذين يسمونهم "بدائيون"، ولكنهم فى مفهومنا عن كثير من أحوالهم مجرد متخلفين. ولو أن المتوحشين قد وجدوا دائما بالطريقة التى نراهم عليها اليوم، فلن يكون هناك تفسير ممكن؛ لحقيقة أنهم يتبعون عددا كبيرا من العادات، والتى لم يعودوا يفهمونها، ولا يجوز أن تعتبر استيرادا أجنبيا بحال؛ لأنها تختلف بشكل واضح عن كل ما عداها فى أى مكان، وهذه العادات ما هى إلا آثار من حضارات مفقودة، كانت؛ منذ زمان سحيق، وقد يكون ما قبل التاريخ، تنتمى إلى شعوب، ليس المتوحشون المعاصرون منها سوى الأحفاد والبقايا الأخيرة، ونحن نذكر هذا لكى نقتصر على مجال الحقائق، ودون تحيز لأسباب أخرى أعمق غورا، وأقطع حسما، ولكنها غير متاحة لأذهان علماء الاجتماع و"المراقبين" التحليليين الآخرين. وسوف نضيف فقط أنه يمكن دائما اكتشاف المفاهيم التى انبنت عليها تلك العادات قبل أن تختزل إلى مستوى "الخزعبلات"، وذلك اعتمادا على وحدة التراث الجوهرية، وبشكل مماثل، تسمح هذه الوحدة بقدر كبير من الفهم لتلك الحضارات التى عرفناها فقط، من خلال المتون والأشكال الرمزية المحفورة على أحجار آثارها الباقية. وهذا هو ما كنا نقصد فى البداية من قولنا إن المعرفة الحقيقية بالشرق يمكن أن تؤدى خدمات جليلة لأولئك الراغبين جديا فى دراسة الآثار القديمة، على أمل استنباط معارف قيمة منها، على عكس أولئك الذين ركنوا إلى الجانب الخارجى السطحى من وجهة نظر الدراسات المعتادة.

الباب الثالث

النزعة الروحانية (الثيوزوفية)

بالرغم من أن المرء يشعر بالاضطرار إلى احترام إيمان المستشرقين الرسميين حتى لو شجب نقص رؤيتهم، إلا أن هذا الاحترام يتلاشى عندما ننظر فى أمر مؤلفى وناشرى نظريات معينة، حان وقت مناقشتها. وهذه النظريات لا تستطيع سوى الحط من مقدار الدراسات الشرقية، وإثناء ذوى العقل الجاد وناقصى المعرفة عنها بتقديم نسيج من السخافات التى لا معنى لها، ولا تستحق الانتباه عما أسموه: "التعبير الأصلى عن النظريات الهندية". ونشر هذه التخيلات العقيمة لا يتوقف ضرره عند ما سبق ذكره، وهو سئ فى حد ذاته بما يكفى، ولكنه مناسب تماما لقلب توازن تلك العقول الضعيفة، والقرائح المهتزة، الذين يأخذون هذه الأمور بجدية، شأنه فى ذلك شأن نشر كثير من الأفكار المشابهة، وهى فى هذا الإطار تمثل خطرا حقيقيا على ذوى الذكاء المتوسط، وهو خطر تجلى بالفعل فى أمثلة شتى تبعث على الأسى.

وتزداد سُمّيَةُ هذه الأنشطة؛ لأن الغربيين اليوم يميلون ميلا عارما إلى الانجراف مع أى شيء يلتبس مع المدهش وغير المعتاد، وقد أدى تطور حضارتهم إلى اتجاه عملى قحّ، ليحرمهم من كل هداية فكرية فعالة، ويفتح الباب لكل أنواع العلم المزيف، والإسراف الميتافيزيقى المزيف، ومن غير المحتمل أن تُشْبِعَ الوجدانية التى تلعب فى حياتهم دورا مهما، هو بدوره نتاج ثانوى لغياب الفكر الحقيقى، ثم إن عادة تقديم التجريب فى مجال العلم والتعلق - قصرا - بالحقائق العملية دون غيرها، وإضفاء أهمية عليها تعلو على أهمية الأفكار، كل هذا يعين على طول يد أولئك الباحثين، والذين يدعون أن أساس فرضياتهم كامن فى ظاهرة أو أخرى، وسواء أكانت حقيقية أم تخيلية،

كى يقيموا أكثر النظريات استحالة، وهى غالبا لم تنقح بما فيه الكفاية، وتفسَّرُ بشكل خاطئ فى كل الأحوال؛ فهؤلاء الناس يتمتعون بفرص نجاح أكبر مع الجمهور العام، أكثر من الذين يرغبون فى مزاولة تعليم جاد، لنظرية محكمة البناء؛ حيث يتوجهون إلى مخاطبة الذكاء الصرف. وهذا يفسر بشكل طبيعى تماما وقائع لوحظت فى إنجلترا، وقد وقعت فى أميريكا بشكل أكثر حدة، والتى قد تبدو مدهشة عند أول نظرة، وهى عبارة عن ربط التطورات المغالى فيها لوجهة النظر العملية، بطائفة من الحماقات التى تدَّعى الطبيعة الدينية، والتى يرضون بها شهوة كل من التجريبية، والتصوف الأنجلوساكسونى المزيف فى الوقت ذاته، وهذا يثبت - رغم الظواهر - أن العقلية الأكثر عملية، ليست هى الأكثر اتزانا. والخطر الذى وصفناه ماثل أيضا فى فرنسا ولو أنه أقل ظهورا، والحق أن الحالة على العكس من ذلك؛ حيث إن النزعة لتقليد كل ما هو أجنبى، مختلطا بنفوذ الموضة والحذلقة الثقافية فى المجتمع، تعمل سويا فى صالح توسعات تلك النظريات فى دوائر معينة، وعلى توفير الوسائل المادية لنشرها بتوسع من خلال الإعلان، متخذة مظاهر شتى، على أمل الوصول إلى الشرائح المختلفة من الجماهير.

وطبيعة الخطر وثقله لا يسمحان بالتهاون فى موقفنا تجاه هؤلاء المسئولين عن ذلك، فها نحن نتورط فى قلب مملكة الصعاليك والأوهام، وبالرغم من إشفاقنا المخلص على بسطاء العقول الذين يشكلون السواد الأعظم من الذين يفرحون بتلك الأمور، إلا أننا لا نقول الأمر نفسه على آخرين آلوا على أنفسهم تضليل أتباعهم لأغراضهم الشخصية، من أى نوع كانت، ولا يوحى هؤلاء الناس سوى بالاحتقار. ثم إن هناك طرائق عدة فى الأمور التى من هذا النوع يستطيع المرء بها أن يصبح مغفلا، وليس التعلق بتلك النظريات فحسب هو الطريقة الوحيدة لذلك، وحتى الذين يناضلون ضدها - لأسباب شتى - ليسوا مسلحين بما يكفى من المعرفة فى غالب الأحيان، ولذلك فهم يرتكبون خطأ غير مقصود، ولكنه خطأ أساسى فى الخلط ما بين الأفكار الشرقية الحقيقية والأوهام الغربية، وهكذا تُحرَم هجماتهم، التى ألهمتها نوايا تستحق الثناء من كل قوة مؤثرة. ومن ناحية أخرى؛ هناك بعض المستشرقين الرسميين الذين يأخذون النظريات الشرقية بجدية، ولا نقصد القول بأنهم يعتبرونها صحيحة فى حد ذاتها؛

فوجهة النظر الخاصة التى اتخذوها تجعلهم غير واعين أصلا بمسألة صحتها أو زيفها، ويظنونها خطأً؛ مجرد جانب أو جزء معين من العقلية الشرقية، ويُخدعون لنقص معرفتهم بهذه العقلية، ويُخدعون أكثر لأنهم يشعرون أنه ليس هنالك من منافس يهددهم من هذه الناحية؛ فيقولون ولا يُرد عليهم. وأحيانا ما تنعقد تحالفات غريبة، وعلى الأخص فى مجال "علم الأديان"؛ حيث تمثلها حالة **بورنوف**[1]، وربما أمكن تفسير هذه الحقيقة ببساطة: بالميول المعادية للدين والتراث؛ لهذا العلم المُدَّعَى، والذى يموضعها فى علاقة انعطاف، أو حتى تجانس، مع كل العناصر الهدامة، والتى تستطيع بوسائل أخرى؛ القيام بنشاط مناظر ومواز لنشاطها الذى تقوم به بوسائلها. ومن يجد فى نفسه ميلا إلى عدم الاعتماد على الظواهر وحدها، يستطيع أن يصل إلى ملحوظات مفيدة وفي غاية الغرابة عن هذا المجال وعن سواه، ويبين كيف أن الفوضى والتشوش، أو ما يبدو كذلك، يمكن أحيانا أن ينقلب إلى النظام والوضوح، بتنفيذ خطة واضحة، لا تخطر على بال أولئك الذين يعملون كأدوات غير واعية لها: وهذه – بمعنى ما – هى الأدوات السياسية، ولكنها من نوع خاص، ثم أنه خلافا لما قد يفترض؛ فالسياسة حتى بمعناها الضيق، الذى هو لصيق بالكلمة، ليست منبتة الصلة تماما عن الأمور التى نطرحها هنا.

ومن بين النظريات المدّعاة التى تتمتع بنفوذ خبيث على قطاعات كبيرة من الجماهير الغربية، ما يمكن تصنيفها فى معظم حالاتها تحت صنف "الروحانية الجديدة" نظرا لأصولها الحديثة، وهناك بعضها الآخر مثل الغيبية والروحانية[2]، والتى لانحتاج لذكرها هنا، حيث لا صلة لها بالدراسات الشرقية، ولكن ما نهتم به هنا بشكل خاص – بالرغم من أنه لا علاقة له بالشرق سوى فى الشكل البرّانى فقط، والتى تلبست به عند طرحها – هى ما يقال لها "ثيوزوفية"؛ أى النزعة الروحانية. واستخدامنا لهذه الكلمة –بالرغم من عدم الاتفاق العام عليها – مبرر بما يكفى كاحتياط لتجنب الخلط، وليس من الحصافة استخدام كلمة "ثيوزوفى" التى استخدمت أمدا طويلا لتشير

(١) Burnouf

(٢) وقد عالج الكاتب هذا الموضوع بالتفصيل فى كتابه: L'Erreur spirite، MP

إلى أنه من بين التأملات الغربية توجد أمور مختلفة تماما، وتستحق احتراما عميقا، وترجع أصولها للعصور الوسطى، أما هنا فنحن نهتم فقط بالمفاهيم التى تنتمى قصرا على منظمة معاصرة، نعتت نفسها "بالجمعية الثيوزوفية"، وتطلق على أعضائها "ثيوزوفيين"، وهو استخدام شائع فى الإنجليزية، وليس بمقدورنا – ولا هى رغبتنا – أن نطرح هنا – ولو باختصار – عرضا تاريخيا لهذه "الجمعية الثيوزوفية"، وقد استطاعت مؤسستها بما لها من نفوذ واسع؛ أن تسجل المعارف المختلفة التى عثرت عليها، وهو حتى أمر لم يقم به خلفها[1]، والنظرية التى تدعيها مبنية من عناصر مستعارة من مصادر شتى، ومعظمها مشكوك فى قيمته ومتراكمة على بعضها البعض بشكل كوم مضطرب لا يكاد يبين؛ وقد صدر أولا بعنوان "الجوّانية البوذية"، والتى بينا سلفا أنها وهم بحت، وقد أدت مؤخرا إلى ما سمى "الجوّانية المسيحية"، والتى ليست أقل وهما من سابقتها. وهذه المؤسسة الأميريكية الأصل، التى أعلنت أنها عالمية، قد أصبحت تحت قيادة أنجلو ساكسونية صرف، باستثناء فروع منشقة قليلة غير ذات بال، وبالرغم من كل جهودها المعززة بالحماية التى تدين بها لاعتبارات سياسية لن نطرحها هنا، فلم تنجح إطلاقا سوى فى جذب مجموعة صغيرة من الهندوس الضالين، والذين يكن لهم مواطنوهم احتقارا عميقا، ولكن أسماءهم تعمل على تضليل الأوروبيين الجهلة، ثم إنه من المعلوم فى الهند – على نطاق واسع – أن هذه الجمعية ما هى إلا طائفة بروتستانتية من نوع خاص، وهو اعتقاد يبرره نوع العاملين فيها، وطرقهم فى الدعاية، وميولهم "الأخلاقية"، ناهيك عن عداوتهم للمؤسسات التراثية، ولقد شهدنا ظهور ما يدعى بالنتاج الفكرى بعد المنشور السابق لكميات من روايات وهمية قالوا إنها نتيجة "عِرافَة" خاصة، وادعوا أنها نتيجة "تطوير القوى الكامنة فى المنظومة الإنسانية"[2]. وكانت تتضمن أيضا بعض الترجمات المتهافتة عن متون سنسكريتية:

(١) قد نشر الكاتب بالفعل تاريخا كاملا لهذه الحركة فى كتابه: Le Théosophisme: Histoire d'une pseudo-religion, Paris, 1921, MP.

(٢) انظر الجزء الثالث: الباب الثانى عشر: عن يوجــا، وهو تعريف بورنوف ص 193 (المترجم)

بحواش أكثر تهافتا، لايجرؤ كاتبها على نشرها علنا فى الهند، وبفضل الاتفاق على مقاولات أخرى فى تلك البلاد، التى شوهت النظرية المسيحية بدعوى إظهار معناها الخفى، وإذا لم تحتو المسيحية على أسرار أكثر من هذه، فإن الجوّانية لا لزوم لها أصلا؛ إذ يتبع ذلك أن البحث عن إلهام عميق، فى هذه التجشؤات "الثيوزوفية" سيكون مضيعة للوقت.

وما يبدو مميزا للثيوزوفية للوهلة الأولى هو استخدام اصطلاحات سنسكريتية معقدة، ومعنى كلماتها مختلف تماما عن المعنى التى تحمله أصلا، وليس هذا بمستغرب؛ حيث إن الغرض منها قاصر فقط على تلبيس المفاهيم الغربية البعيدة تماما عن الأفكار الهندوسية بشكليات تبدو هندوسية. وعلى سبيل المثال؛ فكلمة كارما التى سبق أن فسرناها بمعنى "فعل" مستخدمة فى أدبياتهم بانتظام بمعنى "سببية"؛ وهذا أسوأ كثيرا من مجرد عدم الدقة، ولكن ما هو أكثر خطرا هو أن تلك السببية مفهومة بطريقة خاصة تماما، هو تفسير زائف لنظرية أبورفا التى عالجناها فى الباب عن ميمانسا؛ حيث استطاعوا تشويه معناها إلى مجرد تجويز أخلاقى. وقد فسرنا هذا الموضوع بما يكفى ليمكّن القارئ من قياس اضطراب وجهات النظر التى تفترضها هذه المسوخ النظرية؛ حتى لو تخلصت من كل الغثاء العرضى الذى يحيط بها. وأيا ما كان الأمر؛ فالنقطة الرئيسة هى بيان الحد الذى تضخمت إليه الثيوزوفية نتيجة الوجدانية اللصيقة بالغربيين، ثم لكى نعلم إلى أى حد دفعت الثيوزوفية بالادعاءات الأخلاقية والجوّانية الزائفة، لا نحتاج فى ذلك البيان إلى أكثر من فحص واحد من تلك المفاهيم المروج لها، والحق يقال بأنه كلما اطلعنا على نشراتهم الحديثة نسبيا؛ لاحظنا أن هذه الميول قد تضخمت، وربما كان ذلك نتيجة التفاهة الفكرية المتزايدة للقائمين عليها، أو ربما كان هذا الاتجاه هو الذى يناظر الأهداف التى وضعوها لأنفسهم. والاستخدام الوحيد للمصطلحات السنسكريتية فى الثيوزوفية هى احتلال موقع النظرية بها، ونحن لا نوافق على تسميتها بنظرية بمظهر محسوب؛ لكى يخلق وهما فى رؤوس الغربيين، ويكسب إلى صفه عددا من المخبولين، الذين يهرعون خلف كل ما يثير، أما من حيث قيمة المادة فهؤلاء المخبولون يسعدون لاكتشاف مفاهيم وتطلعات تتفق مع أفكارهم؛ حيث إنهم غير قادرين على فهم أقل الأجزاء شأنا من النظريات الشرقية

الحقة، وهذه الحالة العقلية التى تنتاب المدعوين "بالمثقفين" تناظر حال الفيلسوف الذى يشعر بالحاجة للوقوع على كلمات طنانة وغريبة؛ ليعبر عن أفكار معتادة لا تختلف أصوليا عن أفكار القطيع.

وتعلق الثيوزوفية أهمية كبرى على تلك الفكرة الغربية الحديثة عن "التطور" وتفسره، كما فسرته معظم فروع الروحانية، التى تتصل بها عن قرب من حيث الجذور بأن التطور يناظر فكرة "إعادة التجسد". ويبدو أن ذلك الاصطلاح الأخير قد ظهر بداية بين بعض الاشتراكيين الحالمين فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقد رأوا فيه طريقا لطرح مسألة عدم المساواة فى الأحوال الاجتماعية، والتى كانت فى عيونهم أمرا إدًا، ولكنها كانت أمرا طبيعيا تماما فى الواقع، وكل من يفهم مبادئ المؤسسة الطبقية القائمة على اختلاف الملكات الفردية، سوف يجد أن المشكلة لا تظهر أصلا. ثم إن النظريات التى من هذا النوع مثل "التطورية" لا تفسر شيئا على الإطلاق، وإذا كان لنا أن نلقى عبء الصعوبات على الماضى؛ فهم يسمحون لها بالاستمرار فى كليتها، بافتراض أن تلك المصاعب قائمة بالفعل، وإذا لم تكن قائمة؛ فلماذا كل هذا التنظير؟ أما فيما يتصل بدعوى أن مفهوم "إعادة التجسد" يرجع إلى التاريخ القديم؛ فلا أساس لها إلا سوء فهم عدة تفسيرات رمزية مثل الذى أدى إلى تفسير الفكرة الفيثاغورية عن "تناسخ الأرواح" بنوع من "التحول النفسى"، وعلى غرارها وجد أنه من الممكن أن يفهم ما هو سلسلة لا تنتهى من حالات الوجود؛ حيث كل حالة لها شروطها الخاصة، والتى تختلف عن الحالات الأخرى، وتمثل بالنسبة للكائن؛ دورة من دورات الوجود، تتحقق فى حياة أرضية واحدة، فيفسرون ذلك على أنه تتابع من الحيوات الأرضية، وليس ذلك فى النظرية الهندوسية وحدها، ولكن فى البوذية أيضا، أو هى – بشكل أعم – أن الوجود الجسدانى يمثل حالة واحدة خاصة من بين سلسلة لا تنتهى من الحالات. والنظرية الحقيقية عن "حالات الوجود المتعددة" هى ذات أهمية قصوى من الناحية الميتافيزيقية[1]، ولا نستطيع أن نعالجها هنا، ولكننا اضطررنا إلى التنويه عنها

(١) عالج الكاتب هذه النظرية الأساسية فى عملين: هما: Le Symbolism de la Croix, Paris, 1931و Les Etat multiple de l'Etre, 1932، MP

فى سياق تناول مفهوم أبورفا، وفى "توافق الفعل ورد الفعل". أما عن "إعادة التجسد" التى لا تزيد عن مسخ مشوه لهذه النظرية؛ فكل الشرقيين باستثناء قلة من الجهلاء والمستغربين، الذين لا ترقى آراؤهم إلى أدنى قيمة، هم فقط الذين يعارضونها، ثم إن من السهل كشف عبثها الميتافيزيقى؛ لأن القول بأن الكائن يمكن أن يمر أكثر من مرة واحدة بالحالة نفسها، هو ما يعنى الاعتراف بمحدودية الإمكانية الكلية؛ أى إنكار اللانهائى، وهذا الإنكار فى ذاته متناقض مع ذاته إلى أقصى حد. وهناك أسباب كثيرة لبذل جهد خاص فى الصراع مع فكرة "إعادة التجسد"؛ أولا: لأنها مناقضة بصراحة للحقيقة كما أوضحنا فى كلمات قليلة، وثانيا: لأنها أحد العوامل الرئيسة لتلك الأوهام التى بدأنا بالحديث عنها فى مدخل هذا الباب، وبدافع أكثر عرضية، حيث إن هذه الفكرة التى روّجت لها الروحانية، والتى هى أغبى ما تنشره مدارس "الروحانية الجديدة"، وقد وقع فى حبائلها عدد من الضحايا أكبر كثيرا مما يتصور من ليس له علم بالحقائق. ولا نستطيع بالطبع أن ننفق عليها كثيرا من الوقت هنا، ولكن يمكننا أن نضيف، إنه حيث يحاول الروحانيون أن يثبتوا نظريتهم فى "إعادة التجسد" بالإضافة إلى خلود الروح "علميا"؛ أى بوسائل تجريبية – بالرغم من أن تلك الوسائل غير قادرة على تحصيل أقل النتائج شأنا فى هذا المضمار؛ فإن معظم الثيوزوفيين يرون فى المسألة نوعا من العقيدة وأيقونة للإيمان، ولا بد لها أن تقبل لأسباب وجدانية، ذلك دون حتى محاولة إقرارها بأى براهين معقولة أو محسوسة. وهذا يبين بوضوح أننا نتعامل مع محاولة لتأسيس دين زائف، لينافس الدين الحقيقى للغرب، وعلى وجه الخصوص: الكنيسة الكاثوليكية؛ لأن البروتستانتية لا تجد صعوبة فى تخلل كثير من الطوائف العشوائية، والتى يبدو أنها تولّد منها الكثير بشكل تلقائى، بسبب افتقادها إلى مبادئ نظرية. وهذا الدين الثيوزوفى الزائف يحاول حاليا أن يكون موضوعه المركزى هو اتخاذ مظهر "المعلم الأعظم" الذى سوف يمثل هو وحواريوه مسيح المستقبل باعتباره "إعادة التجسد" للمسيح عيسى بن مريم، وهذا ضمن التشكلات المختلفة التى قد تتلبس بها الثيوزوفية، وهو يلقى ضوءاً على مفهوم "المسيحية الجوّانية"، وهو أيضا أحدثها ظهورا حتى الآن، ولكنه ليس إلا غيضا من فيض تلبساتها المتعددة.

الباب الرابع

الفيدانتا المستغربة

لابد وأن نشير الآن إلى قيام "حركات" معينة تنتمى إلى مرتبة من الأفكار القريبة من الثيوزوفية، وهذه الحركات قد ألهمتها نوازع غربية بالرغم من أنها نشأت فى الهند ذاتها، ولعب النفوذ السياسى الذى أشرنا إليه فى الباب السابق دورا مهما فى قيامها. ويعود أصلها إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، حينما أنشأ رام موهون روى: براهما ساماج، أى "الكنيسة الهندوسية الإصلاحية"، وقد طرح فكرتها بعض المبشرين الأنجيليكان، وقد أقيم بها منصب دينى، قريب الشبه بالمناصب البروتستانتية. وحتى ذلك الوقت لم يكن فى الأفق ما يبرر ترسيم "الكنيسة الهندوسية"، أو "الكنيسة البراهمية"، نتيجة وجهة النظر الجوهرية فى التراث الهندوسى، وطبيعة المؤسسات التى تناظره، والتى كانت غير متوافقة مع تلك التمثلات، وقد كانت فى الواقع بوتقة للمحاولة الأولى من نوعها؛ لتحويل البراهمية إلى دين بالمعنى الغربى، وفى الوقت نفسه أظهرت أن مروجيها رغبوا فى أن يكون مشروعهم: استحداث دين تحركه الدوافع نفسها التى ميزت البروتستانتية. وكما كان يمكن أن نتوقع؛ فإن هذه الحركة الإصلاحية قد تمتعت بدفء رعاية الحكومة البريطانية والمبشرين البريطانيين فى الهند، إلا أنها كانت مناهضة للتراث بشكل علنى، ومعارضة للروح الهندية، بدرجة لم تمكنها من النجاح، وقد فهمها الناس على حقيقتها كأداة للسيطرة الأجنبية. ثم إن البراهما ساماج تبعثرت كنتيجة حتمية لقبولهم "الحكم الخصوصى الحر" إلى "كنائس" شأنها شأن البروتستانتية، وقد زادت أوجه الشبه بينهما مع الوقت، إلى الدرجة التى استحق بها القائمون عليها، صفة "الصلاح" عند البروتستانت، وقد انتهوا - بعد انشقاقات كثيرة

لا ضرورة لذكرها - إلى حالة وفاة تامة، إلا أن الروح التى سيطرت على ميلاد هذه المؤسسة، لم تقتصر على هــذا المظهــر المعين، ذلك أن محاولات أخــرى قد بذلت كلما سنحت الفرص، ولكنها عموما لم تنجح أكثر من سابقتها، وسوف نذكر منها آريا سامآج، وهى جمعية نشأت منذ حوالى نصف قرن مضى على يد **دايانَاندا ساراسواتى**، والذى قيل عنه فى بعض المناسبات أنه "لوثر الهند"، وقد كان على اتصال بمؤسسى الجمعية الثيوزوفية. ومن اللافت للنظر أن النزعة المعادية للتراث قد ظهرت بدعوى العودة إلى البساطة البدائية، والنظرية الفيدية النقية، ويكفى أن نلاحظ غرابة "الأخلاقية" عن الفيدا لكى نحكم على القيمة الحقيقية لهذه الدعوى، ولكن البروتستانتية تدعى هى الأخرى محاولة استعــادة المسيحيــة البدائية بكل نقائها، وهــذا التشابه قد يكون أى شىء إلا أن يكون صدفة، وتفتقد حتى الحذق الذى يستطيع أن يجعل التجديد مقبولا، وخاصة فى جمعية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتراث، والتى لا يحسن الاختلاف معها علنا، ولكن إذا قُبلت مبادئ التراث حقا بإخلاص، فإنه يتبع ذلك منطقيا أن كل ما نبع منها واشتق منها منطقيا، لا بد وأن يسلم به هو الآخر، ولكن "المصلحين" المدّعين لا يقبلون بها؛ فالذين يتمتعون بحس تراثى سوف يرون بسهولة أن عبء الانحراف الحقيقى لا يقع على الذين يندد بهم "الإصلاحيون" ويلقون عليهم التهم.

وقد تطلع **رام موهون روى** إلى الاضطلاع بتفسير الفيدا حسب أفكاره هو. وبالرغم من أنه أكد - مصيبا - مفهوم "الوحدة الإلهية"، وهى على كل فكرة لم يطرأ ببال عاقل أن يلاحيها، فقد عبر عنها فى اصطلاحات أقرب إلى الدينية منها إلى الميتافيزيقية، من أجل أن يموضع النظرية فى طرق التفكير الغربية، والتى أصبحت طرقه أيضا، وقد شوه الفيدا إلى درجة اختزالها إلى فلسفة يشوبها التدين، وهو نوع من "التأليه" المتزيى بالصياغة الشرقية. وروح هذا التفسير هى من أبعد ما يمكن عن التراث والميتافيزيقا البحت، ولا تمثل سوى نظرية مخصوصة خالية من المرجعية، وتتجاهل التحقق تماما، وهو الهدف الأوحد للنظرية بأكملها. وهذه الحركة أصبحت نموذجا يحتذى للتشوهات المختلفة للفيدانتا؛ حيث كان مقدرا أن يلحقها غيرها إلى الساحة، وكلها بدعوى واحدة هى الاقتراب من الغرب، وفى كل حالة منها كان الشرق هو الذى يدفع ثمن هذا الترقيع، وعلى حساب تلويث النقاء النظرى بشكل ملحوظ.

وقد كانت هذه عملية فى غاية الغباء، ومناقضة تماما لمصالح الحضارتين معا، ولكنها على العموم لم تترك تأثيرا على العقلية الشرقية، والتى تنظر إلى هذه المحاولات باعتبارها عبثا لا معنى له. والحق يقال إن الشرق ليس هو الملزم بالتقارب مع الغرب من خلال نسخ انحرافاته العقلية، ولا الخضوع لدعاياته الفارغة، والتى يحملها معلنون من كل صنف ترسلهم أوروبا إليه، ولكن العكس هو الصحيح؛ فالغرب هو الذى يجب أن يعود إلى الشرق عندما يستطيع ذلك ويرغب فيه، يعود إلى منابع الفكر النقى التى لم يهجرها الشرق، وفى ذلك اليوم سوف يأتى الاتفاق على كل الأمور الثانوية والعارضة تلقائيا وبدون عناء فى البحث عنه.

وعودة إلى التشوهات التى أصابت الفيدانتا، وهو أمر لم يكن للفكر فيه أدنى دور، وبالرغم من أن كل من له شأن فى الهند لا يلقى إليها بالا - كما قلنا عاليه - فلا بد من استثناء الأشخاص الذين لهم مصلحة خاصة فى تلك الأفاعيل، والواقع أن بعض هذه التشوهات قد قامت على دوافع سياسية بحتة. ولن نحاول أن نصف هنا الظروف التى أحاطت بمهراجا مغتصب من مستوى الشودرا، تلبسته الرغبة فى أن يلبس طيلسانا تراثيا لم يكن ليطوله بطريقة أخرى عندما عمد إلى شلح مدرسة **شانكاراشاريا** الأصلية، وأقام فى موضعها مدرسة أخرى ترتكن زيفا إلى اسم **شانكاراشاريا** وسلطته الروحية، وتضفى على رأسها لقب فاجاد-جورو: أى "معلم العالم"، والذى لا يستحقه بشكل مشروع سوى الخلف الروحى لمؤسسها. وقد عكفت المدرسة الجديدة - كما يمكن أن نتوقع - على تدريس نظريات معطوبة ومتهرطقة، حتى تُطَوِّعَ طرحها للفيدانتا لظروف الحاضر، وتدعى أنها تؤسسها على مفاهيم العلم الغربى، والذى ليس فيه ما يسهم به فى هذا المجال، والواقع أنها تتوجه بشكل رئيس إلى تعليم الغربيين، وتتمادى حتى تضفى على كثير منهم لقبا شرفيا هو فيدانتا بهوشانا، أى "زينة الفيدانتا"، وهى تسمية تحمل فى طياتها السخرية منهم.

وهناك فرع أكثر زيغا، يعرف على نطاق أوسع فى الغرب، وهو ذلك الذى أسسه **فيفيكاندا**، تلميذ طيب الذكر راما كريشنا، والخائن لتعاليمه، وقد جندت مؤيديها من أميريكا وأستراليا؛ حيث تقيم "إرساليات" و "معابد". وقد أصبحت الفيدانتا فى أيديهم مثل مفهوم شوبنهاور عنها، أى دين وجدانى "مواسٍ"، بجرعة قوية من "الأخلاقية"

البروتستانتية، وفى هذا الشكل المنحط تقترب من الثيوزوفية، والتى تقف منها موقف الحليف لا موقف المناهض والمنافس. وقد اكتسبت نجاحا معينا باتخاذ سمت "الإيفانجيلية" يتلبس به ذلك الدين الزائف، الذى فشا فى البلاد الأنجلوساكسونية، وتتبين طبيعتها الوجدانية فى لهفتها على الدعاية التى تحرك جماهيرها؛ حيث تعيث فى تلك المنظمات - كما يمكن أن نتوقع - النزعة البروزيليتية العنيفة، والتى هى ليست شرقية فى شىء عدا الاسم، إضافة إلى بعض العلامات البرّانية، المحسوبة للتأثير على الفضوليين، واجتذاب المتحذلقين باللعب على أنواقهم الواهية الميالة إلى الغرائبية. وقد أطلق على هذه الفيدانتا التى ابتدعتها القريحة الأمريكية البروتستانتية "برلمان الأديان"، والتى يسعد بها الغرب كلما أوغلت فى التشوه، ولم يبق فيها شىء من النظرية الميتافيزيقية التى تحمل اسمها. ولا حاجة بنا لإنفاق المزيد من الوقت عليها، ولكن بدا لنا من اللائق أن نحيط بوجودها ذكرا، حتى يحذر الذين سمعوا عنها من تلك التمثلات الزائفة، أما هؤلاء الذين لم يصادفوا تلك الحركات، فمن الأفضل أن يعوا بها؛ حيث إنها ليست عديمة الضرر كما قد يبدو للوهلة الأولى.

الباب الخامس

ملحوظات إضافية

عندما ناقشنا التفسيرات الغربية قصدنا الاقتصار على المسائل العامة كلما أمكن، حتى نتجنب إثارة أمور شخصية مزعجة في غالب الأحيان، ثم إنها لا تلزم إذا كان المرء متمسكا بموقف نظرى صرف، مثلما هى الحال فى عملنا الحالى. ومن الغريب أن يجد الغربيون صعوبة فى فهم أن الاعتبارات التى من هذا النوع لا تبرهن على شيء، سواء مع أو ضد المفاهيم المرتبطة بهذا الموقف، وهذا يوضح المدى الذى انحدرت إليه الفردية الفكرية، والوجدانية المرتبطة بها. وفي الواقع؛ فإننا نعرف الأهمية التى يسندونها إلى أقل التفاصيل شأنا فى السير الشخصية، وتحتل مكانا فيما يجب أن يكون تاريخا للفكر، وتتسق مع الوهم العام بأن الناس قد حصّلوا معرفة حقيقية عندما يصلون إلى تأكيد اسم أو تاريخ ما، وكيف يكون الأمر خلاف ذلك إذا كنا فى مجتمع يرجّح الوقائع على الأفكار؟ فمن الطبيعى أن يتأثر تقييم الأفكار - عند الذى يحاول أن يعرف: عن طرق معرفته بشخصية وحياة من أسندت إليه متون ما، ولم تعد الأفكار تقيم من أجل ذاتها، ولكنها تعتبرفقط اختراعا وملكا لذلك الشخص، وعندما يسلّم الناس مقاودهم لكل أصناف المهاترات الأخلاقية والوجدانية: فإن الميل الوجدانى أو عدمه - الذى يشعرون به تجاه الشخص - ينتقل إلى الأفكار ذاتها، كما لو كان صدقها أو زيفها يعتمدان على عوارض كهذه.

وبالرغم من هذه الظروف؛ فما يزال الناس مستعدين للاعتراف - بشيء من التمنّع - بأن هناك شخصيات نزيهة تماما - قد أقدمت على صياغة أفكار خرقاء أو دافعت عنها، ولكن الأمر الذى يرفضون الموافقة عليه بتاتا، هو أن يكون هناك

شخص آخر، يعتبرونه لا يستحق تقديرهم، وقد امتلك ميزات فكرية أو جمالية، وقد ترقى إلى العبقرية أو الموهبة، ولكن هذه الحالات ليست غريبة بحال. وإذا كان هناك تحيز لا أساس له يعزّ على قلوب رافعي لواء "التعليم الإلزامي"، فهي فكرة أن المعرفة الحقيقية لا تنفصل عما يدعى "الاستحقاق الأخلاقي"؛ وليس هناك سبب منطقي لافتراض أن المجرم عبيط أو جاهل، أو أن الرجل يستطيع بذكائه أو بعلمه أن يؤذي جيرانه كما يحدث كثيرا، كما أننا لانرى لماذا يجب أن يعتمد صدق مفهوم ما على شخص من طرحه، ولكن ليس هناك ماهو أبعد عقلانية عن العواطف، بالرغم من أن بعض النفسانيين قد تحدثوا عن "منطق المشاعر". وهذه الأطروحات المدّعاة المتأثرة بالاعتبارات الفردية خالية من القيمة تماما، ومن المفهوم - إلى حد ما - أن استخدامها فى نطاق السياسة أمر جائز؛ حيث إن المشاعر تلعب دوراً رئيسياً بها إذا كان لنا أن نفكر فيها، وهى إلى ذلك بعيدة عن استحقاق المديح، إذا كانت تتوجه إلى مشاعر الشخص فقط، ولكن حشر طرق مشابهة فى المناظرات التى تقع فى مجال الفكر، هو أمر غير جائز. وقد رأينا من الأفضل أن نشير إلى هذه المسألة، ليس فقط لكونها قد أصبحت تمثل ميلا عارما فى الغرب، ولكننا أيضا نذكرها تحسّبا؛ حيث يمكن إغراء بعض النقاد على لومنا على مسلك يبدو لهم غامضا، ويفتقد - فى نظرهم - إلى "المرجعية"، حتى لو كنا قد اعتنقنا هذا السلوك بعزم أكيد، وبتعمد تام.

ونرجو الآن أن نكون قد أجبنا مقدما - وبما فيه الكفاية - على أسئلة واعتراضات وانتقادات محتملة، حتى لو لم يمنعها وجود هذه الإجابات، ولكن فى هذه الحالة سوف يكون الأمر ببساطة هو عدم الفهم. فعلى سبيل المثال سوف نُتهمَ بالفشل فى الخضوع لمناهج معينة مشهورة بأنها "علمية"، ولكن هذا الاتهام سوف يخطئ هدفه؛ حيث إن المناهج المقصودة - والتى هى "أدبية" فى طبيعتها - هى ذاتها التى حاولنا أن نثبت عدم كفاءتها، ونحن نعتقد - بناءً على أسباب مبدئية ذكرناها - استحالة السماح بتطبيق تلك النظريات على موضوع دراستنا الحالى، ولكن جنون "أصول" النصوص؛ ومراجع البحث؛ قد توسعت فى الانتشار هذه الأيام، ذلك أنها تستجيب إلى الشوق العارم للمذهبية، والذى سوف يعانى من افتقاده - أو افتقاد ما يشابهه - كثير من الناس، وخاصة بين "المتخصصين"، مثلهم فى ذلك مثل الذين وقعوا فى إدمان العادة،

وفى الوقت نفسه سوف يجدون أن فهم إمكانية أن يتبنى المرء، ذلك إذا قدر لهم أن يفهموا موقفا ليس هو التعليم كما فعلت أنا؛ حيث إن ذلك هو الأمر الذى لم يفقهوا غيره أمر شديد الصعوبة. ونحن لا نتوجه بخطابنا إلى هؤلاء "المتخصصين"، ولكن إلى أناس نوى منظور أقل ضيقا، وأكثر تحررا من التحيزات، غير متأثرين بالتشوهات التى حتما ما تواكب العمل بطرق معينة، وهو تشوه يلد مرضا سميناه "قصر النظر العقلى"، كما أن من الخطأ اعتبار هذا الخطاب "موجه للجمهور"؛ حيث لا ثقة لدينا فى كفاءته فى الحكم، ثم إننا نقشعرّ من كل مايفوح "بالجماهيرية" لأسباب ذكرناها، ولكننا لا نقع فى خطأ التمييز بين الصفوة الفكرية الحقيقية، ومحترفى التعليم. والقدرة على الفهم الأعرض تساوى – فى تقديرنا – أكثر بكثير من مجرد المؤهلات الدراسية، والتى ما هى إلا عوائق للفهم بمجرد معراجها على "التخصص" بدلا من استمرارها كأداة فى خدمة ذلك الفهم؛ أى بأن يصبح المرء تابعا للمعرفة الحقة والفكر الأصيل.

وفى سياق انشغالنا بشرح موقفنا حيال النقد المحتمل، هناك تفصيلية ذات شأن قليل فى ذاتها، ولكنها قد تثير بعض التعليق؛ فقد وجدنا أنه من غير الضرورى أن نغصب أنفسنا على ذكر المصطلحات السنسكريتية بالطريقة الغريبة والمعقدة التى يتبعها مستشرقو زماننا هذا؛ فحيث إن الأبجدية السنسكريتية تحتوى على حروف أكثر بكثير من الأبجديات الأوروبية؛ فالمرء مضطر بشكل طبيعى أن يمثل لعدة حروف منها بحرف لاتينى واحد، مع اختيار الحرف الذى يُنطق بأقرب صوت ممكن إلى الحرف السنسكريتى، ولا يصح استنتاج أن الاختلافات الحادثة بهذا الشكل لن تقدر حق قدرها، ولكنها – ببساطة – لايمكن أن تمثّل بالضبط فى اللسان الأوروبى بموارده الشحيحة. وإذن؛ فليس هناك شكل إملائى أيا كان يمكن أن يكون أمينا فى نقلها. ويكون من الأفضل عدم اللجوء إلى أى منها، وبعيدا عن حقيقة شدة صعوبة الحصول على أحرف سنسكريتية بأشكال صحيحة لاستخدامها فى كتاب يطبع فى أوروبا؛ فسوف تمثل قراءة تلك الحروف صعوبة للقراء الذين لا يألفون السنسكريتية، ولكنهم ليسوا – بسبب هذا – أقل أهلية من غيرهم لفهم النظريات الهندوسية، ثم إن هناك "متخصصين" – بالرغم من صعوبة تصديق ذلك – يعانون من صعوبة قراءة النصوص السنسكريتية، اللهم سوى فى نسخها "الرومانى"، وهناك طبعات تصدر لهم خصيصا

منشورة بهذا الشكل. وما من شك فى أنه من الممكن، باللجوء إلى فنيّات بسيطة، تجاوز بعض الغموض الناشئ عن نقص الحروف فى اللاتينية، وهذا بالضبط ما انتواه المستشرقون، ولكن طريقة نقل النطق التى اتبعوها ليست أفضل الطرق؛ حيث إنها تستخدم كثيرا من المواضعات التحكمية، ولو كانت هذه مسألة تهم غرضنا الحالى؛ فلن يكون من الصعب أن ندبّر طريقة أفضل، بحيث لا تشوه الكلمات إلى الحد الذى وصلوا إليه، كما أنها سوف تقترب من النطق الصحيح بقدر الإمكان، والذين لديهم معرفة بالسنسكريتية لن يجدوا صعوبة فى استرجاع الكلمات الأصلية بهجائها السنسكريتى الصحيح، والآخرون ليس عليهم أن يفعلوا هذا لكى يفهموا الأفكار، والتى هى وحدها ذات الأهمية الأساسية. وبناءً عليه قررنا أن نلقى صفحا بكل هذه المواضعات الإملائية والتيبوجرافية (القواعد الخطيّة)، ونستخدم هذه الطريقة الحالية فى نقل الاصطلاحات التى بدت أسهل وأقرب إلى النطق، والذين تهمهم تفاصيل هذا الموضوع عليهم الرجوع إلى المراجع الفنية.

ومهما يكن الأمر؛ فنحن ندين للسائلين الذين يتميزون بعقول تحليلية – ودائما ما يرغبون فى المناقشة – بهذا القدر من التفسير، وهى مناسبة نادرة استجبنا فيها لعاداتهم العقلية بالقدر الذى استطعناه، كما تستلزم أصول الأدب نحو ذوى الإيمان الصحيح، وهى كذلك مدفوعة برغبة لتخطى سوء التفاهم الذى ينشأ من نقاط ثانوية الأهمية، ومن المسائل الجانبية، وهى لا تنبع مباشرة من الاختلافات التى لا تختزل بين وجهة النظر التراثية والميتافيزيقية التى طرحناها هنا، وبين وجهة نظر النقاد المحتملين. ونحن لانستطيع تقديم شيء لهؤلاء: حيث إن من المستحيل – لسوء الحظ – أن نوفر لهم قوى التمييز التى يفتقدونها. وبعد قولنا هذا، نستطيع الانتقال لاستنتاج نتائج معينة من دراستنا، والتى لا يلعب الدرس الأكاديمى الأعجف فيها أى دور على الإطلاق، وسوف نشير فى ذلك: دون التخلى عن احتياطات ضرورية إلى الفوائد الأساسية والفعالة، التى سوف تتمخض عن المعرفة الحقيقية العميقة للنظريات الشرقية.

خـــاتمــــة

لو أن قليلا من الناس فى الغرب قد أصبحوا واعين بما ينقصهم فكريا بعد قراءة هذا الكتاب، ولو استطاعوا أن يفهموا، بل حتى أن يلمحوا قبسا من الفهم؛ فهذا الكتاب لم يك سدى. ولا نعنى الإشارة إلى المكسب الشخصى الذى لا يقدر بثمن، ويستحقه الذين أقدموا على دراسة النظريات الشرقية، لا نشير إلى ذلك فقط، فإذا هم كانوا موهوبين بأقل درجة بالموهبة اللازمة، فسوف يكتشفون معرفة لا مثيل لها فى الغرب، والفلسفات التى يُنظر إليها كإبداع متسامى العبقرية ليست سوى لعب أطفال؛ فليس هناك مقياس مشترك بين الحقيقة متجلية بكليتها عن طريق مفاهيم تنفتح على إمكانات لانهائية، مصحوبة بتحقق مكافئ، وبين أية فرضية طرحها خيال فردى محدود بالضرورة بما هو فردى. وهناك نتائج أخرى من مجال أكثر عمومية، يمكن أن تتوالى، كنتائج أكثر بعدا من الأولى، ونحن هنا نشير إلى خطة فعالة، طال إعدادها، ولكنها مازالت صالحة؛ لتأسيس تفاهم فكرى بين الشرق والغرب.

وعندما تحدثنا عن الفرقة بين الشرق والغرب، والتى صارت أكثر حدة فى زماننا هذا، قلنا إننا لا نعتقد أن هذا الخلاف يمكن أن يستمر بلا نهاية بالرغم من كل المظاهر. وفى كلمات أخرى: يبدو من الصعب تصديق أن الغرب - فيما يتصل بعقليته وكل ميوله الخاصة - يستطيع أن يتباعد أكثر فأكثر عن الشرق، كما يفعل الآن، دون أن يؤدى ذلك إلى رد فعل مضاد عاجلا أو آجلا، قد يتمخض - فى ظروف معينة - عن أسعد النتائج؛ والحق أن مثل ذلك الافتراق المستمر يبدو لنا أقل احتمالا؛ حيث إن المجال الذى تتطور فى حدوده الحضارة الغربية هو بطبيعته من أكثر المجالات محدودية. ثم إن سمة التغير وعدم الاستقرار اللصيقة بالغرب تسمح لنا بالأمل فى أن يحدث فى خضم هذه التحولات، تحول جذرى معتبر فى يوم من الأيام، وفى هذه الحالة سيظهر العلاج الكامن فى ذلك الذى كان فى نظر الغرب دليلا على الدونية، ولكن يجب

أن نكرر أن هذا التغير سوف يوفر العلاج فقط فى ظروف معينة، تؤدى غيبتها إلى أن ينجح العالم فى أن يصير أسوأ مما هو عليه الآن. وقد تبدو هذه عبارة غامضة بعض الشيء، ونعلم تماما أنه ليس من السهل طرحها بشكل واضح كما نرغب أن تكون، حتى لو أدى الأمر إلى تبنى وجهة النظر الغربية لنتحدث معها بلغتها، إلا أنها - على كلٍّ - جديرة بالمحاولة، ولكنى ألفت النظر إلى أن التفسيرات التى نحن على وشك طرحها لا تغطى كل أفكارنا عن الموضوع.

أولا: إن مانعلمه عن الخصائص العقلية لبعض الغربيين يدعونا إلى صريح القول إنه لا نية لدينا فى قول كلمة واحدة مما يمكن أن يوصف "بالنبوءة"، وربما كان من السهل الإيحاء بشيء من هذا بنشر نتائج عملية استقراء، فى إهاب من الاصطلاحات المناسبة، ولكن هذا سيكون من قبيل البهلوانية، وثانيا: أن يكون المرء ميالا إلى نوع من الاستيحاء، وعن هذين الخيارين؛ فالأول يثير الاحتقار، والثانى ليس طريقنا لحسن الحظ. وسوف نتجنب - إذن فى كل الأحوال - المقولات التى لا يمكن التدليل عليها، والتى هى بلا نفع ولا أمان، ولسنا واحدا من هؤلاء الذين يعتقدون بأن معرفة المستقبل، هو أمر فى صالح بنى الإنسان، وفى رأينا أن المهانة التى تلقاها فنون العرافة فى الشرق لها مايبررها تماما. وهذا فى ذاته كاف لإدانة الغيبية وغيرها من المباحث، والتى تعلق أهمية كبرى على هذا الأمر، وذلك فضلا عن أسباب ذات طبيعة نظرية، هى أكثر جديّة وحسما، تلك التى ترفض بشكل قاطع المفاهيم التى تتصف بالبطلان وبالخطورة معا.

ونعترف أنه ليس من الممكن أن نرى فى الحاضر الظروف التى يمكن أن تؤدى إلى تغير الاتجاه فى تطور الغرب، واحتمال هذا التطور لن يُنكره سوى الذين يؤمنون أن التطور - على النمط الحالى - يعنى "التقدم" بمعنى مطلق. وفكرة التقدم مطلقا هى فكرة خاوية من المعنى، وقد أشرنا سلفا إلى عدم التوافق المتبادل بين خطوط معينة من التطور، تتمخض عن تقدم نسبى فى نمو حقل ما، يناظره ضمور نسبى فى حقل آخر، وقد قلنا يناظره لا يساويه؛ لأن المرء لا يستطيع استخدام المصطلح الثانى فى الإشارة إلى أشياء ليست متشابهة فى طبيعتها، ولا هى من المرتبة نفسها. وهذا هو ما حدث فى الحضارة الغربية: فالبحوث التى جرت قصرا على نمو التطبيقات العملية والتحسينات المادية، صحبها بالضرورة ضمور فى المرتبة التأملية والفكرية البحتة،

وحيث لا يوجد معيار مشترك بين هذين المجالين، فقد كانت خسارة أحدهما أفدح بما لا يقاس بمكسب الأخرى، ولا بد أن يعانى المرء من كافة التشوهات العقلية التى تجتاح الغربيين المحدثين؛ لكى يستطيع أن يراها فى أى ضوء آخر. ولكن أيا كان الأمر؛ لو أن المرء وضع فى حسبانه فقط حقيقة أن التطور على سكة واحدة معرّض بالضرورة لعدة شروط محدَّدة، وهى تضيق كلما اتجهت فى تطورها إلى المجال المادى، فسوف يتبين أن تغير الاتجاه الذى كنا نناقشه، لا بد وأن يحدث فى وقت أو آخر.

أما عن طبيعة الأحداث التى سوف تؤدى إلى تغيير ذلك الاتجاه فمن الممكن أن يبدأ الناس يوما ما فى إدراك أن الأمور التى تبدو فائقة الأهمية، إنما هى عاجزة عن تحقيق النتائج المرجوة منها، ولكن هذا – فى حد ذاته – يفترض تغيرا معينا فى التوجه العقلى، حتى لو كانت أسباب الضلال ذات سمة وجدانية منحازة بشكل رئيسى، وهى تنبع مثلا من ملاحظة انعدام "التقدم الأخلاقى"، ليوازى "التقدم" الموصوف بالعلمى. والحق أقول؛ إذا لم يأت المدد من مصدر خارجى، فإن وسائل التقدم سوف تكون منحطة كيفيا بقدر انحطاط المتنفذين الذين تتوجه إليهم ليؤثروا على مسارها، وهذا الانحطاط لن يستطيع التعمق فى النتائج التى سوف يتمخض عنها بسلوكهم المعيب. كما أنه من الممكن أن تتضخم تلك الاختراعات الميكانيكية التى لا يكفون عن تطويرها أكثر فأكثر، حتى تهدد سلامة الناس بحيث يضطرون إلى رفضها: سواء نتيجة الرعب الذى سيتنامى تدريجيا من نتائجها، أو أن تكون نازلة يتصور فيها كل امرئ مايرى. وحتى فى الحالة الأخيرة: فإن القوى الدافعة سوف تكون ذات طبيعة وجدانية منحازة، ولكنها سوف ترتبط عن قرب بالمرتبة النفسية، ويمكن أن نضيف – دون إعطاء أهمية خاصة لذلك – أن الأعراض التى تتصل بكلا الاحتمالين السابقين قد بدأت فى الظهور فعلا، وإن كان على نطاق صغير، وكنتيجة للأحداث التى هزت أوروبا مؤخرا[1]، إلا أن هذه الأحداث لم تبلغ بعد حجما كبيرا، أيا كان مايعتقد الناس، بحيث تؤدى إلى تأثرات عميقة ودائمة فى الاتجاه الذى نطرحه. ثم إن التغيرات التى نضعها فى اعتبارنا إما أن تحدث ببطء وبالتدريج، ويلزمها عدة قرون لتنضج، أو هى – من ناحية

(١) يقصد الحرب العالمية الأولى. (المترجم)

أخرى - تقع بسرعة وفجأة، بعد اضطرابات لم نتحسب لها، وحتى في الحالة الأولى يجوز أن تأتي لحظة يحدث فيها انشطار عنيف، يصل إلى وضع حد لاستمرارية الحال التي سبقتها. وفي كل حالة منهما؛ نقرّ أن من المستحيل حساب التاريخ الذي سوف يقع فيه هذا التغير سلفا، والحق يجبرنا على إضافة أن أولئك الذين وصلوا إلى بعض المعرفة عن قوانين الدورات، وتطبيقاتها على حقب تاريخية، سوف يسمحون لأنفسهم ببعض التنبؤات، من أجل تحديد الفترات التي تتضمنها هذه الدورات، في حدود معينة، أما هنا فسنمتنع تماما عن الدخول في هذا الموضوع، ذلك أن هناك من يدّعى زورا بالمعرفة التي أشرنا إليها، ويرون من السهل الحديث عن الأمور التي لا يفهمونها، وليست هذه الملحوظة الأخيرة من قبيل الألغاز؛ حيث إنها تمثل حرفيا حقيقة قائمة.

والسؤال التالي الذي يُطرح هو بافتراض أن أحداثا معينة قد وقعت في الغرب، وفي تاريخ غير محدد، وأدت إلى رفض تلك الأشياء التي تمثل مادة الحضارة الأوروبية المعاصرة؛ فما هي النتائج المتوقعة لذلك؟ وهناك كثير من الاحتمالات الممكنة، والأمر يستحق وقفة نتفكر فيها في الفرضيات التي تناظرها: وأسوأ النتائج الممكنة سوف تحدث عندما لا يتقدم أحد بشيء ليحل محل الحضارة المعنية، حتى إن اختفاءها سوف يترك الغرب ليواجه مصيره، ويغرق في أحط أشكال الهمجية. ويكفي لفهم هذه الاحتمالية أن نتذكر عدة أمثلة عن حضارات امّحت تماما دون أن نضطر إلى الرجوع إلى ماقبل التاريخ. وبعض هذه الحضارات تنتمي إلى شعوب راحت معها، ولكن هذا المصير يمكن أن ينطبق فقط على الثقافات الضيقة، أما في حالة الحضارات التي تتمتع بانتشار كبير، فمن الأرجح أن الأحياء المتبقين منها سوف يجدون أنفسهم في حالة متدهورة، تقارن بتلك الحالة التي أشرنا إليها سلفا، وهي حالة المتوحشين المعاصرين، ولا ضرورة للاستغراق طويلا في تفاصيل تلك الطبيعة المزعجة، للصورة الناتجة عن الفرضية الأولى.

والاحتمال الثاني هو الذي يتدخل فيه ممثلون لحضارات أخرى - وهي الشعوب الشرقية - في إنقاذ الغرب من ذلك الانهيار الذي لا علاج له، وسوف تهضمها تلك الحضارات إن عفوا أو كرها، وسواء كان هضمها شاملا، أو كان لبعض الأجزاء المكونة فقط للحضارة الغربية، بافتراض توفر الإمكانية، وأن الشرق راغب في ذلك.

ومن المأمول ألا يصاب أحد بالعمى الناتج عن التحيزات الغربية إلى الدرجة التى يحسب فيها أن الاحتمال الأول أفضل من الثانى، ولو حدث ذلك؛ فلا شك فى ضرورة مرور فترة انتقالية من الثورات العرقية المؤلمة، والتى يصعب تصورها، ولكن نتائجها النهائية سوف تكون ذات طبيعة تعويضية للأضرار التى لابد ستنجم أثناء كارثة من هذا النوع، وفى هذه الحالة سيرى الغرب نفسه وقد اضطر إلى هجر شخصيته، وسيجد نفسه – ببساطة – ممتصا تماما.

ولهذه الأسباب يمكن اعتبار احتمال ثالث؛ سوف يكون أفضل من وجهة نظر الغرب، والحق أن هذا الاحتمال متوازن فقط من وجهة النظر الإنسانية العامة؛ حيث إنه لو أنجز: فسوف يتمخض عن اختفاء الشذوذ الغربى، لا بالكبت كما فى الحالة الأولى، ولكن كما فى الحالة الثانية: بالعودة إلى الفكر الطبيعى الحقيقى، ولكن هذه العودة بدلا من أن تفرض قسرا، أو أن تقبل وتمارس على الأكثر ظاهريا بضغط خارجى، فلسوف يكون قبولها إراديا، وممارستها تلقائية. ومن السهل أن نرى ماذا يعنى هذا الاحتمال الأخير لو قدر له أن يكون: فسوف يعنى أن الغرب فى اللحظة التى يقترب فيها تطوره الحالى من نهايته، قد نجح فى اكتشاف مبدأ التطور فى اتجاه مختلف، وسوف يستمر فى هذه الحالة فى الحياة بشكل طبيعى تماما، وهذه البداية الجديدة سوف تحول الحضارة الغربية إلى شكل أقرب مقارنة بحضارات الشرق، وسوف تسمح لها بأن تحتل مكانتها: لا كحضارة مهيمنة وهى مكانة لا تستحقها: فهى تحتلها حاليا بالقوة الغاشمة فقط، ولكنها على الأقل سوف تحتل موقعها المشروع كحضارة بين حضارات أخرى، وسوف تكفّ عن لعب دورها كمصدر للقلاقل والقهر لباقى بنى الإنسان.

ولا يصح افتراض أنه يمكن لشعوب الحضارات الأخرى أن تنظر بشكل مختلف إلى الهيمنة الغربية وهم خاضعون لها، ونحن لا نشير بالطبع إلى قبائل معينة منحطة، وحتى فى الحالة الأخيرة فإن النفوذ الغربى أكثر ضررا من نفعه؛ حيث إنهم يتجهون إلى تقليد أسوأ ما فى غالبيهم فقط. أما الشرقيون فقد شرحنا فى مناسبات عدة؛ كيف أن احتقارهم للغرب له ما يبرره فى نظرنا، ويبرره أكثر إصرار الجنس الأوروبى على تكرار الادعاءات الجوفاء العبثية بامتياز عقلى لا وجود له فى الواقع، وتتزايد

جهود هذا الجنس لاستيعاب الناس جميعا فى اندماج واحد، ولحسن الحظ يمنع تحقق هذا الاستيعاب سماتهم السيئة غير المستقرة. ولن ينجح سوى وهم وعمى متولدين من أحط أنواع التحيزات فى إقناع شخص بالاعتقاد بأن العقلية الغربية يمكنها أن تتفوق على الشرق، أو أن الناس الذين لا يعترفون بامتياز سوى التفوق العقلى: سوف يسمحون لأنفسهم بالوقوع فى مغريات الاختراعات الميكانيكية، وهى التى تثير تقززهم، ولا تثير إعجابهم بأقل درجة. وقد يحدث أن يقبل الشرقيون – أو بالأحرى يخضعون – لمؤثرات معينة للعصر الحديث لا يمكنهم تجنبها، ولكنهم سينظرون إليها كأمر مؤقت، وكشىء ضرره أكبر من نفعه، وفى قرارة قلوبهم ينتظرون الفرصة التى تمكنهم من التخلص من ذلك "التقدم" المادى، الذى لا يمكن أن يكون لهم فيه مصلحة. وهناك حقا استثناءات فردية كثيرة بين الذين اجتازوا تعليما أوروبيا صرفا، وفيما عدا ذلك عموما تبقى العيوب بهذا المعنى بشكل ما أكثر سطحية مما يعتقده المراقبون السطحيون الذين يحكمون بالمظاهر فقط، وهذا صحيح بالرغم من الجهود المكثفة التى تنفق على البروزيليتية الغربية[1]. ومن ناحية فكرية؛ فإن من مصلحة الشرق ألا يغير اليوم أكثر مما اضطر إلى تغييره فى القرون القليلة الماضية، وكل ماقلناه هنا يثبت ذلك، وهذا هو أحد الأسباب التى تجعل الفهم الحقيقى العميق يبزغ – كما هو منطقى وطبيعى – من تغير يحدث فى الغرب.

ويجب أن نعود مرة أخرى إلى الاحتمالات الثلاث التى طرحناها إجمالا، حتى نُفصّل بعض الشىء الشروط التى تحدد تحقق كل منها. ومن الواضح أن كل شىء يعتمد على الحالة العقلية للعالم الغربى فى اللحظة التى يصل فيها إلى نهاية حقبة حضارته الحالية. فإذا كانت حالته العقلية مثل ماهى عليه اليوم: فلا مناص من تحقق الفرضية الأولى؛ حيث لا وجود لما يمكن أن يحل محل الأمور التى سوف يتعين على

(١) يكاد ألا يكون من الضرورى الإشارة إلى أن الكاتب يشير فقط – أو حتى بشكل رئيسى – إلى الإرساليات الدينية، على ماهم عليه من ضيق أفق، ولكنه يشير إلى الحركة الكلية التى تحاول فرض قيم "الحضارة" الغربية على الشرق، وفى كل الأشكال التى تتنكر وراءها، سواء كانت دينية، أو "تعليمية"، أو "إنسانية". أو حتى بصراحة "اقتصادية" MP

الغرب أن يتخلى عنها، ولأنه - من ناحية أخرى - لن يمكن استيعابه في أية حضارة أخرى؛ حيث يصل اختلاف العقليات إلى التنابذ التام. أما الاستيعاب الذي يناظر الاحتمال الثاني؛ فإنه يستلزم أن يقوم في الغرب كحد أدنى نواة فكرية، حتى لو كانت مشكّلة في حدود صفوة قليلة العدد، ولكنها قوية بما يكفي لتقوم بدور الوسيط الضروري لإرشاد عقول الناس نحو منابع الفكر، وذلك بتعريفهم إجمالا بالتوجهات التي لا ضرورة على الإطلاق لأن تعيها الجماهير تفصيلا. وسوف يجري التأسيس المبدئي لهذه الصفوة، منذ اللحظة التي يُعترف فيها بإمكان انتهاء الحضارة الغربية، والتأسيس الأوليّ لهذه الصفوة سوف يبدو بالضرورة حلا وحيدا قادرا على إنقاذ الغرب من الفوضى والتحلل، في اللحظة المقدرة، وإلى جانب ذلك، لابد لهذه الصفوة، في إطار الإفصاح عن مجال اهتمام الممثلين للتراث الشرقي؛ من التسليم بأن أشد الانتقادات الموجهة للفكر الغربي ككل، كانت صائبةً تماما، إلا أن هناك على الأقل بعض الاستثناءات المشرقة، كدليل على أن انحطاط الفكر لم يصل إلى درجة ميئوس منها.

ولقد قلنا إن تحقيق الاحتمال الثاني لن يكون خلوا من بعض السمات المزعجة - وإن كان بشكل مؤقت، وفي هذه الحالة؛ فإن مهمة الصفوة سوف تقتصر على القيام بدور المفصِل في الحركة، التي لن يكون الغرب صاحب المبادرة بها، ولكن تلك المهمة قد تتحول إلى أمر آخر تماما لو سمحت الأحداث لهذه الصفوة بممارستها مباشرة وعلى مسئوليتها، وهي حتمية تناظر تحقق الاحتمال الثالث. ويمكن حقا أن نتصور كيف أن هذه الصفوة بمجرد قيامها سوف تعمل على غرار "الخميرة" في العالم الغربي، بغرض إعداد الطريق للتحولات؛ التي سوف تسمح للغرب بمجرد تحققها بالتعامل مع الممثلين المعتمدين للحضارات الشرقية، وإن لم يكن ذلك التعامل على قدم المساواة؛ فعلى الأقل كقوة مستقلة. وفي هذه الحالة سوف يتّسم التحول بمظهر التلقائية، وعلى الأخص عندما تستطيع الصفوة العمل بدون هزات عنيفة، بشرط أن تكتسب صلاحية ونفوذا فعليا يجعلها قادرة على توجيه النظرة العامة، وإلى جانب ذلك؛ فإن معونة الشرقيين لن تنكر عليهم في هذه المهمة؛ لأنهم بطبيعتهم سوف يكونون محبذين دائما لتفاهم يقوم على هذا الأساس، ولأنهم أيضا لهم مصلحة في ذلك، ولو أنها من مرتبة تختلف

عن المصلحة التى تحرك الغربيين، وسوف تكون مساعداتهم ذات قيمة لا تنكر، وربما كان من الصعب أن نحاول تعريف طبيعة هذه المصالح هنا، بالإضافة إلى قلة فائدة ذكرها. وأيا كانت الأمور، فالنقطة التى نود أن نؤكدها هى أن الجماهير الغربية، وحتى عموم من يسمون بالمثقفين، لا دور لهم فى الإعداد لذلك التغير المنشود؛ فإذا لم يكن ذلك مستحيلا؛ فهو على الأقل سيجر ضررا فى نواح معينة أكثر مما يتحصل منه من المنفعة؛ ويكفى إذن فى البداية أن يشعر قليل من المفكرين بالاحتياج إلى هذا التغير، ولكن بالطبع شرط أن يفهموه حقا وصدقا.

لقد بينا السمات الجوهرية لتراث كل الحضارات الشرقية، بما يبين أن غياب الارتباط الفعال بالتراث هو السبب الأساسى فى الانحراف الغربى. والعودة إلى حضارة تراثية من حيث المبدأ؛ وفيما يتصل بالهيكل الكلى للمؤسسات هو حتما الشرط الأساسى للتحول الذى نتحدث عنه، أو بالأحرى هى مثيلة للتحول ذاته، والذى سوف يتحقق من اللحظة التى يصير فيها مبدأ الرجوع إلى التراث فعالا، وفى هذه الحالة يمكن الحفاظ على العناصر التى لها قيمة فى الحضارة الغربية أيا كانت المسميات التى تَرِدُ تحتها فى الإطار الغربى، وبشرط ألا تكون الأمور قد وصلت قبل هذا الوقت إلى موقف لابديل فيه عن الاعتزال الكامل. وهذه العودة إلى التراث سوف تبدو فى ذلك الوقت: الهدف الجوهرى الذى يجب أن تكرِّس له الصفوة الفكرية جهودها، والصعوبة هى فى التحقق الملموس لكل مايعنيه ذلك فى مراتب النشاط المختلفة، وأيضا فى تحديد الوسائل المضبوطة التى تستخدم حتى النهاية. ونستطيع فقط القول إن العصور الوسطى توفر لنا مثالا على تطور تراثى هو غربى بحق، ولن تكون الحالة مجرد نسخ أو إعادة تشييد لما وجد آنذاك، ولكنها سوف تكون استلهام التلاؤم الذى يناسب الأحوال الواقعية. وإذا كان قد وجد مايسمى "التراث الغربى"؛ فهذا مايجب علينا البحث عنه، ليس فى أوهام الغيبيين والجوّانيين المزيفين، فهذا التراث قد اتُخذَ فى الغرب بالصيغة الدينية، ونحن لا نرى أن الغرب قادر على استيعابه بشكل آخر، وخاصة الآن أكثر من ذى قبل، ويكفى أن تعى بعض العقول الوحدة الجوهرية لمبادئ كافة النظريات التراثية، كما كان الحال ولا بد فى الماضى، استنتاجا من الظواهر

الموحية، وبصرف النظر عن غياب البراهين الملموسة أو الوثائق، والتى يعتبر اختفاؤها أمرا طبيعيا فى ظل ظروف وعوائق قامت على "المنهج التاريخى".

وقد أشرنا – فى سياق أطروحتنا الحالية – إلى السمات الرئيسة فى حضارة العصور الوسطى، فيما يتصل بأنها تقدم أمثلة حقيقية – وإن كانت غير كاملة – للحضارات الشرقية، ولن نكرر ما ذكرناه الآن، وكل مانحتاج إلى قوله هو أن الغرب بمجرد امتلاكه للتراث الذى يناسب أحواله، ويكون قادرا على إمداد الغالبية العظمى من أفراده باحتياجاتهم، سوف يتحرر من ضرورة تطويع ذاته لأشكال أخرى من التراث، لم توجد أصلا لهذا القطاع من البشرية، ومن السهل أن نرى كيف أن هذا المنحى سيكون ميزة معتبرة.

والعمل الذى يجب إنجازه لا بد وأن يبدأ من المرتبة الفكرية النقية، والتى تتكون من كل ما هو جوهرى بحق؛ حيث إنها متعلقة بالمبدأ الذى يعتمد عليه كل ماعداه، ومن الواضح أن نتائجه سوف تنتشر فيما بعد وبسرعة؛ فى كافة المجالات الأخرى، وسوف تتردد أصداؤها بشكل طبيعى تماما. وتعديل المنظور العقلى للناس هو الوسيلة الوحيدة لاستحداث تغير عميق أو مستمر، والتفكير فى البداية بدءًا من نتائجها؛ هى طريقة غير منطقية، جديرة فقط بنفاذ الصبر والإثارة العقيمة التى تميز الغربيين المحدثين. ثم إن وجهة النظر الفكرية هى الوحيدة التى يمكن الاستعانة بها على الفور؛ حيث إن الطبيعة الكلية لمبادئها يجعلها قابلة للتمثل عند الجميع، بصرف النظر عن الجنس الذى ينتمون إليه، وبشرط امتلاك قوى كافية للفهم، وقد يبدو من المستغرب أن العناصر الأسمى من التراث هى الأسهل فى الاستيعاب، ولكن السبب ليس بعيدا عن المتناول، وهو أن تلك العناصر فقط هى المستقلة عن كافة العوارض. وهذا يبين كيف أن العلوم التراثية الثانوية، والتى هى تطبيقات عرضية، ليست قابلة – فى شكلها الشرقى – لاستيعاب الغربيين، وأما بخصوص بناء علوم مساوية لها فى صيغة تناسب العقل الغربى، فهذه مسألة يبدو تحقيقها احتمالا بعيد المنال، وأهميتها – مهما عظمت – لا بد وأن تعتبر تابعة للاحتياج الرئيس.

ولو أننا قصرنا انتباهنا على وجهة النظر الفكرية؛ فذلك لأنها – من كل الجوانب – أول الأمور التى يجب العناية بها، ولكننا نذكّر القارئ بأنه يجب ألا يضيّق من مفهومه

لها بأى شكل كان[١]؛ حيث إنها - حرفيا - تشتمل على احتمالات غير محدودة، كما بينا عند معالجة الفكر الميتافيزيقى. واهتمامنا بالميتافيزيقا هنا يرجع إلى أنها الشىء الوحيد الذى يمكن أن يوصف بأنه عقلى صرف، وهذا يؤدى بنا إلى إضافة تفسير هو: أن التراث فى أخص جوهريته - فى نظر الصفوة الذين نتحدث عنهم - لا يجب أن يُفهم من خلال الصيغة الدينية قط، والتى ماهى إلا حالة تطويع لظروف العقلية المتوسطة العامة. ثم إن هذه الصفوة تستطيع فعلا أن تتمتع ببعض المميزات المحسوسة فى النظام العارض، مثل إزالة المصاعب، وسوء الفهم الذى لا يمكن تجنبه أثناء الحوار مع الشعوب الشرقية، حتى قبل أن تحقق أى تغير ملموس فى اتجاه المنظور العام، ولكننا نكرر أن هذه الأمور ذات طبيعة ثانوية، للتحقق الجوّانى الحقيقى، والذى هو بمثابة العنصر الجوهرى الوحيد؛ حيث إن ذلك التحقق يحكم كل ما عداه، ولا يحكمه شىء. وإذن؛ فإن ما يأتى أولا هو الفهم على مستوى المبادئ؛ وقد حاولنا هنا شرح طبيعته الحقيقية، وهذا الفهم يعنى أساسا؛ هضم الصيغ الجوهرية للفكر الشرقى، ونزيد على ذلك أن الاتفاق يستحيل؛ طالما اتبعت طرق مختلفة للتفكير، وطالما كان أحد الجانبين غير واع لتلك الاختلافات، فسيجرى الحديث كما لو كان يجرى بلغتين، يجهل كل طرف فيه لغة الآخر تماما.

وهذا هو السبب الذى يجعل المستشرقين بلا فائدة للهدف الحالى، إن لم يكونوا حقا من معوقاته، للأسباب التى ذكرناها سلفا، كما أنه يشرح دوافعنا بعد أن وجدنا من المستحسن الكتابة عن هذه الأمور، لاقتراح تعريف، وتطوير نقاط إضافية معينة، فى سلسلة من الدراسات الميتافيزيقية، سواء أكان ذلك بطرح جوانب معينة من النظريات الشرقية، والهندية منها على الأخص، أم بتطويع تلك النظريات بشكل يبدو لنا أكثر قابلية للفهم، كلما وجدنا أن ذلك التطويع أمر مفضل فى الطرح المباشر لها. وعلى كل؛ فإن ما سوف نقدمه بهذه الطريقة سوف يبقى أبدا، من حيث الروح لا من حيث

(١) وذلك بخلطها كليا أو جزئيا بوجهة النظر العقلية، كما يفعل كثيرون نتيجة عاداتهم فقط، وبالرغم من التحذير من ذلك. MP

الحرْفية تفسيرا مخلصا للنظرية التراثية، وإذا قدر له أن يحتوى على شىء يخص شخصنا؛ فيجب أن يُرجّع ذلك أساسا لعجز التعبير.

وفى محاولتنا لبيان الاحتياج إلى تأسيس تفاهم مع الشرق، وبصرف النظر عن الفوائد الفكرية التى سوف تكون بمثابة نتائج له؛ فقد التزمنا بمنظور هو؛ بالرغم من كل شىء، منظور عارض، أو هو - على الأقل - مايبدو كذلك عندما لا يكون متصلا ببعض الاعتبارات الأخرى، والتى رأينا استحالة الدخول فيها، والتى تعتمد خاصة على المغزى الأعمق لقوانين الوجود الدورية، وقد أشرنا إلى مجرد وجودها، ولكن هذا لا يمنعنا من التفكير فى أن هذا المنظور، حتى بالشكل العابر الذى طُرح به، هو جدير باحتلال وعى نوى العقول الجادة، لتغذية عقولهم بالفكر، وبشرط وحيد، هو ألا تكون التحيزات التى تجتاح الغربيين المحدثين قد أعمتهم تماما.

وتحقيق الغرض الذى أوجزناه يتكون من مرحلتين متتابعتين هما: تأسيس صفوة فكرية وتحديد فعاليتها فى البيئة الغربية. أما عن وسائل إنجاز هذا الغرض المزدوج فلا يجوز ذكر أى شىء محدد حاليا، وسوف يكون ذلك أمرا سابقا لأوانه. ولا مناص من تكرار أننا كنا نتفكر فى احتمالات مازالت بعيدة، ولكنها احتمالات تكفى فى ذاتها للتفكر. ومن بين هذه الاحتمالات بعض التى تجعلنا نتردد فى الكتابة عنها لولا الأحداث الأخيرة، والتى يبدو أنها كانت خطوة أقرب أو على الأقل قد جعلت من السهل فهمها، دون تعليق كثير أهمية على العوارض التاريخية، والتى لن تؤثر فى الحقيقة بحال، ويجب ألا ننسى أن هناك أسئلة عن الفرص التى لا بد وأن تتدخل فى الصياغة البرانية.

وكثيرة هى الأشياء التى مازالت ناقصة من هذا الباب الختامى قبل أن يعتبر كاملا، وتلك هى الأشياء التى تتصل بأعمق السمات الجوهرية للفكر الشرقى، وبالنتائج التى يمكن الحصول عليها من دراسته لأولئك الذين يستطيعون حملها. وطبيعة هذه النتائج يمكن أن تُستشعَر بقدر ما من الكلمات القليلة التى ذكرناها عن التحقق الميتافيزيقى، وقد شرحنا أسبابنا التى تمنع الاستطراد فى أمور لها تلك الطبيعة، وخاصة فى رسالة من نوع الدراسة الحالية، وربما عدنا إلى هذه المسألة فى مناسبة

أخرى، ولكن هـــذه المناسـبة الحـاليـة تسـتدعى إلى الذهــن القول الصينى المأثور "ذلك الذى يعرف عشرة أشياء، يجـب ألا يعـلم إلا تسـعـة منها". وأيا كـان الأمـر؛ فـإن الأشيـاء التى يمكـن أن تُطرح بدون تحفظ؛ أى الأفكار التى يمكن التعبير عنها فى الجانب النظرى البحت من الميتافيزيقا، هى كافية لتمكين القادرين على فـهمـهـا، حتى لو لم يفعلوا أكثر من ذلك، لكى يدركوا تهافت تخمينات الغرب الجزئية، والتى سوف تظهر لهم على وجـهها الصـحيح، وهو كونهـا بحـثا وهـميا بلا مبـدأ وبلا هدف نهائى، بحث يتمخض عنه نتائج منحطـة لا تستحق ضياع الوقت والجهد لأى إنسان ذى أفق عقلى مـتسع بما يكفى للفـهم، للحفـاظ على فكره من نتائج الاستـغراق فى نشاطاته البحثية فى الأوهام.

مـــلاحـــق

ملحق (١)

معجم المصطلحات

آب ap	الماء، أحد العناصر الخمسة للتكوين المادى لعالم الظاهر، وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.
آتما atma	تترجم إلى الروح بشكل فجٍّ، ولكنها ربما كانت أقرب إلى المبدأ المتعالى الذى ترتبط به الشخصية، وهو أعلى منها؛ فهو مبدأ يتعلق بالفكر البحت.
آريا Arya	حرفيا: ممتاز أو مختار، وهى صفة مقصورة على أعضاء الطبقات الثلاث الأولى بصرف النظر عن انتمائهم لجنس بعينه.
آنو ano	الذرة، يتجلى معنى الذرية على الأخص فى إطار نظرية العناصر المتجسدة، وتقول هذه النظرية بأن الذرة آنو تكتسب من طبيعة عنصر أو آخر من العناصر، ومن تجمع هذه الذرات المختلفة؛ وفى زخم قوة يقال إنها "غير مفهومة"، أو أدريشتا، تتشكل كل الأجساد. وقد ذكرنا سلفا أن هذا المفهوم مناقض بشكل رسمى للفيدا، والتى تؤكد – على العكس – وجود العناصر الخمسة بكل مايعنيه هذا الوجود، ووجهتا النظر هنا لا تشتركان فى أى جانب كان.

أبارابراهما Apara-Brahma	براهما غير الأسمى.
أباروشيا aparushya	فوق – إنسانى، معرفة أو فعل من مصدر متعال.
أبهافا abhava	اللاوجود.
أبو رفا apurva	الأثر غير المحسوس، والمحتمل إلى حد ما؛ لأنه منطبع على الفعل وليس مزايلا له، ويمكن النظر إليه باعتباره إما خلفا لحالة الفعل، أو سلفا لحالة النتيجة؛ حيث إن النتيجة لا بد وأن تكون متضمنة افتراضيا فى سببها، ولا يمكن لها أن تنبع من أمر آخر. والواقع أن الأبورفا هى نطفة كل نتائجها المستقبلية، ذلك أنها لا تنتمى إلى العالم المتجسد والتجليات المحسوسة، فهى خارج الزمن المعتاد، ولكنها ليست خارج كل درجات الدوام: إذ إنها مازالت واقعة فى سلطان مستوى الأحداث العارضة.
أثارفافيدا Atharva-Veda	رابع المتون الأساسية للتراث الهندى، والذى ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.
أخلاق	مجموعة من الاعتبارات التى لا يتجاوز غرضها ومجالها المنفعة البحتة. والاحتياج إليها ينبع أساسا من النظام الاجتماعى. وكل النظريات الأخلاقية التى قد تطفو فى مجتمع معين، ومهما كانت حدة التناقض بينها، تميل جميعها إلى تبرير القواعد العملية

نفسها، والتى هى موضع وحدود الاتفاق الاجتماعى فى المجتمع المذكور.

أدارما Adharma		ماليس دارما، أى ماليس من أحوال الوجود، وتعنى عدم الاتفاق مع طبائع الكائنات، أو عدم اتزان التركيب الهيكلى، أو تصرُّم الاتساق التكاملى، أو تدمير العلاقات الهيكلية.
أدريشتا adrishta		تقول النظرية الذرية بأن الذرة آنو ano تكتسب من طبيعة عنصر أو آخر من العناصر، ومن تجمع هذه الذرات المختلفة، وفى زخم قوة يقال إنها "غير مفهومة"، أو أدريشتا adrishta، تتشكل كل الأجساد.
أدفياتافادا adwiatavada		"نظرية عدم الازدواج"، وردت فى سياق التفرقة بين الفكرين الميتافيزيقى والفلسفى. وحتى نشير إلى نطاقها إلى المدى الذى تجوز فيه الإشارة، يمكن لنا الآن القول: إنه إذا كان الوجود "واحدا"؛ فإن المبدأ الأسمى الذى يعرف ببراهما Brahma، لا يمكن أن يوصف سوى بأنه "بلا ازدواجية"؛ حيث إنه وراء كل المحددات، ولا يمكن أن يوصف بأية صفة إيجابية، وذلك نتيجة مباشرة للانهائيته، والتى هى جوهريا الكلية المطلقة، والتى تحتوى فى ذاتها على كل الإمكانات. راجع: الجزء الثانى، الباب الثامن: مقارنه بين الفكر الميتافيزيقى والفكر الفلسفى.
أفاتارا Avatara		لقب هندوسى مقدس، يعنى حرفيا "تجلٍّ إلهى"، أو "آية الله".

أفالوكيتيشوارا Avalkiteshwara	وظيفة "العناية الإلهية" فى المفهوم الطاوى.
أفيستا Avesta	تعاليم زرادشت
أكاشا Akasha	الأثير، أحد العناصر الخمسة للتكوين المادى لعالم الظاهر.
الشرق الأدنى	يبدأ قرب حدود أوروبا، ويمتد فى آسيا وشمال أفريقيا بكامله، ويحتوى فى الواقع على بلاد تقع فى اتجاه الغرب الذى تقع فيه أوروبا ذاتها.
الشرق الأقصى	يتكون أساسا من الحضارة الصينية، وهى تمتد إلى الهند الصينية وخاصة تونكينج وأنّام، وقد أسقطنا اليابان من تصنيفنا العام؛ فهى ترتبط بالشرق الأقصى بالدرجة التى تأثرت بها بالحضارة الصينية، بالرغم من أن لها تراثها الخاص فى حضارة الشينتو، وهو تراث ذو طبيعة مختلفة تماما فى سماته عن الحضارة الصينية.
الشرق الأوسط	يتكون فقط من الحضارة الهندية أو الهندوسية لو تحرينا الدقة.
المسألة الأنطولوجية	اضطراب واقع بين وجهتى نظر متناظرتين، ومنها جاءت المتناقضات التى لانهاية لها، وهى مجرد نتاج لهذا الخلط ووعاء له.
أوبافيدات Upavedas	كلمة تعنى فروعا من المعرفة من نوع أدنى، ولكنها قائمة على أساس تراثى صرف، ويناظر كل متن منها متنا فى الفيدا يتناول المعرفة الأسمى التى يتعلق بها موضوع المعرفة الأدنى.

أوبانايا Upanaya	خامس اصطلاحات نايآيا (المنطق)، وتتناول التطبيق على الحالة الخاصة المعنية، وهى القضية.
أوبانيشاد Upanishads	نظرية ميتافيزيقية بحتة، وتؤسس للفيدانتا .
أوتاراميمآنسا Utara-Mimansa	أى الميمآنسا الثانية، وتسمى أيضا براهماميمانسا، وذلك لأنها تتعلق جوهريا بمعرفة براهما، وبراهما فى هذه الحالة هو البراهما الأسمى، والذى لم يعد إيشوارا Ishwara من منظور الميتافيزيقا البحتة، وهذه الميمانسا الثانية هى التى تشكل الفيدانتا.
أوداهارانا Udaharana	رابع اصطلاحات نايآيا (المنطق)، وتختص بالمثل المضروب للتدليل على الأسباب، ويستخدم كتصوير للأسباب بذكر حالة مشهورة.
إيتيهاساس Itihasas	تنتمى نصوص دارما-شاسترا فقط إلى مستوى الأدبيات التراثية المعروفة باسم سميريتى، وهى ذات سلطة أقل، ومن بينها الأعمال المعروفة باسم بوراناس و إيتيهاساس.
إيشوارا Ishwara	يقال عنها ساجونا Saguna، أى موصوفة، و سافيشيشا Savi-shesha، أى مفهومة بمعنى خاص، وتسمى تريمورتى Tri-murti، أى التجلى الثلاثى.
إيكاجريا ekagrya	تركيز الفكر فى التأمل.
أيورفيدا Ayor-Veda	علم الطب المرتبط بالريجفيدا.

باتاجانيتا Pati-ganita	الحساب، والرياضة التى عرفت عموما بأسماء جانيتا، وباتاجانيتا، و فياكتاجانيتا، وكلها تعنى الحساب، و بيجاجانيتا وهو الجبر، و ريخاَجانيتا وهى الهندسة المستوية، قد مرت بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللتان أفادت منهما أوروبا لاحقا بوساطة العرب.
بادارثا badartha	متن يحتوى على تصنيفات أو تقسيمات نوعية.
باداريانا Badarayana	انظر **فاياسا**.
بارابراهما Para-Brahhma	براهما الأسمى.
بارفاتى Parvati	قوة أو طاقة خاصة بمبدأ شيفا، ويرمز إليها بصورة أنثوية.
براتيجنا Pratijna	ثانى اصطلاحات نايآيا (المنطق)، وهى القضايا التى تحتاج إلى تبيان.
براتيكا Pratika	الصورة الرمزية التى تمثل صفة إلهية أو أخرى.
براجاباتى Prajapati	حرفيا، سيد المخلوقات، وفى كل دورة كونية، يتجلى باسم مانو الذى يسبغ على الدورة قانونها الصحيح.
برادهانا *pradhana*	انظر براكريتى.

براكريتي pracriti	تعني مادة الكون ومنبع كل الأشياء التي تتجلى منها بالتعديل، وتسمى أيضا برادهانا، وتشتمل على خمس وعشرين تاتفا، وهي تشكل براكريتي وكل تعديلاتها.
براماتا Pramana	حرفيا، بيّنة، معناها الأصلي هو مقياس ويمكن أن تترجم أيضا إلى برهان، وتعني هنا الوسائل المشروعة للمعرفة في الإطار العقلاني.
براماتات Pramanas	وسائل البرهان التي يحددها المناطقة.
براميا bramya	أول اصطلاحات نايايا (المنطق)، وتعني، تبيان، وذلك الذي سوف يتبين. صفة الفايشيشيكا، موضوع البرهان، وتحتوي على ستة بادارثات.
برانية	القسم المبدئي سهل الفهم للتعاليم التراثية، والذي وجد طريقه بسهولة إلى معظم الناس، وهو الجانب الذي يتم التعبير عنه في الأدبيات التي وصلت إلينا بشكل كامل.
براهماسوترا Brahmasutras	والفيدانتا بالشكل الذي استخرجت به في تركيب متسق .
براهمانا Brahmana	الفم، أو اللسان (من نموذج الإنسان الكامل)، الطبقة التي تتولى السلطة الروحية والفكرية، ولا يمكن أن توصف بأية صفة إيجابية، وهو ما أطلق عليه نيرجونا Nirguna، أي ما وراء كل الصفات، وأطلق عليه أيضا نيرفيشيشا Nirvishisha أو ما وراء كل التمايزات؛ و إيشوارا Ishwara؛ أي المبدأ المنتج للمخلوقات المتجسدة، من بين المبادئ الثلاثة براهما Brahma، وشيفا Shiva،

وفـيـشنو .Vishnu وكلمـة براهمـا Brahma دون مـدّة فى آخـرها لاجنس لها، فى حين أن براهماَ Brahmaa بمدّة فى آخرها مُذكَّرة.

براهمة Brahmanas	أعضاء طبقة البراهمانا، ممثلو السلطة الروحية والفكرية.
بريذفى prithwi	التراب، أحد عناصر التكوين المادى لعالم الظاهر، وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.
بهاَفا bhava	اللاوجود، والذى يعدّ عادة باداراثانا سابعة من الفايشيشيكا، وبالرغم من أنها مفهوم سلبى؛ فهى حقا مساوية لمفهوم الحرمان بالمعنى الأرسطى.
بهوتات bhutas	العناصر الخمسة، والتى يتشكل منها الوجود المتجسد، وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.
بودهى Budhi	تسمى أيضا ماهات، وهى المبدأ الأعظم. والفكر البحت الذى يتعالى نسبيا على الفرد.
بوديساتفا Bodisatva	انظر كوان - ين.
بوراناس Puranas	أحد الأدبيات التراثية المعروفة ضمن سميريتى.
بورفاميمانسا Purva-mimansa	أى الميمانسا الأولى، وتسمى أيضا، كارماميمانسا، وذلك لأنها تتعلق بعالم الفعل.

بوروشا Purusha	الإنسان الكامل كما فى مفهوم الإمام عبد القادر الجيلى.
بوروشاسوكتا Purusha-sukta	أحد متون ريجفيدا، يتناول تقسيم الطبقات الأربع فى رمزية الإنسان الكامل، بوروشا" ويتكون من الفم براهمانا، والذراعين كشاطريا، والفخذين فايشا، وما يولد تحت الأقدام شودرا".
بيجاجانيتا pega-ganita	علم الجبر من علوم الرياضة، وعرفت عموما بأسماء جانيتا، وباتاجانيتا، و فياكتاجانيتا وكلها تعنى الحساب، و بيجاجانيتا وهو الجبر، و ريخاَجانيتا وهى الهندسة المستوية، قد مرت بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللتان أفادت منهما أوروبا لاحقا بوساطة العرب.
تاماس tamas	الجونا الثالثة من بروكريتى، وتعنى الغموض، وتتمثل فى حالة الجهل. ويمثل لها باتجاه هابط.
تانترات Tantras	هى كُتب الفيشناويين الخاصة فى مجموع الكتب التراثية المعروفة باسم "سميريتى"، وتستجيب بصورة خاصة لميولهم.
تانمانترات tanmantras	التحديدات غير المتجسدة التى لا تدرك، والتى سوف تصبح المبادئ الأساسية للعناصر الخمسة المتجسدة فى عالم الظاهر أو الشهادة.
تريمورتى Tri-murti	حرفيا، التجلى الثلاثى، أولها براهما Brahma، وهو إيشوارا Ishwara باعتباره المبدأ المنتج للمخلوقات المتجسدة، وهو يسمى بهذا الاسم نظرا لأنه انعكاس مباشر فى عالم تجسّد المبدأ الأسمى

براهما .Brahma والجانبان الآخران اللذان يكملان التجلى الثلاثى مكملان أحدهما للآخر، أحدهما فيشنو وهو إيشوارا -Ish-wara كمبدأ محرك وحافظ للكائنات، و شيفا، وهو إيشوارا -Ish-wara، بمعنى المبدأ المحول.

تيجاس tegas — النار، أحد عناصر التكوين المادى لعالم الظاهر، وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.

جاتى Jati — معناها الصحيح ميلاد، تعنى فى أحد معانيها الأصلية لون، كما تحمل امتدادا دلاليا بمعنى الجودة عموما.

جاندارفافيدا Gandharva-Veda — علم الموسيقى المرتبط بالسامافيدا.

جانيتا Ganita — علم الحساب، من علوم الرياضة، وعرفت عموما بأسماء جانيتا، وباتاجانيتا، و فياكتاجانيتا وكلها تعنى الحساب، و بيجاجانيتا وهو الجبر، و ريخاجانيتا وهى الهندسة المستوية، قد مرت بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللتان افادت منهما أوروبا لاحقا بوساطة العرب.

جفوتيشا Jvotisha — هى الفلك، وهو يتضمن الفلك والتنجيم معا، واللذين لم يفترقا أبدا فى الهند، ولا فى أى من الشعوب القديمة، ولا حتى بين اليونانيين أنفسهم، وتتناول تحديد الأوقات التى تقام فيها الشعائر.

جنانا Jnana	أى المعرفة، وهو اصطلاح مقابل (عكس) كارما؛ أى ما يتعلق بعالم الفعل فى كل صوره. وتعريفها المحدد - كما فى حالة كارما - هو أمر غير ممكن.
جواتاما Guatama	اسم علَم، وقد كان استخدامه شائعا كاسم شخص وكاسم أسرة فى الهند القديمة، وليس مصحوبا فى حالتنا هذه بأية بيانات بيوجرافية كانت. ومن المحتمل حقا أن شخصا باسم جواتاما قد عاش فى زمن سحيق وفى تاريخ غير محدد، قد عكف على دراسة فرع من المعرفة يشتمل على المنطق، ولكن هذه الحقيقة المحتملة ليست بذات بال، وقد توالى تداول الاسم لأسباب رمزية بحتة، كى يدل على ما هو "إجماع فكرى"، مكون من أولئك الذين عكفوا على دراسة الفرع نفسه من المعرفة، على فترة من الزمن وطوال تاريخ غير محدد أيضا، شأنه فى ذلك شأن بدايته.
جوّانية	القسم العقلى صعب التناول للتعاليم التراثية، والذى يطور وينقى النظرية التى يصوغها الجانب البرّانى، والذى اعتاد تقديمها بطريقة أقرب إلى الغموض والتبسيط المخل، وأحيانا بشكل رمزى. وقد كانت الجوّانية بدورها قادرة على الانقسام إلى عدة مستويات من التعليم بدرجات مختلفة من العمق، وكان الدارسون يمرون بالتتابع من درجة إلى أخرى، ويترقون فيها بالدرجة التى تسمح بها قدراتهم الفكرية، وهذا كل ما يمكن أن يقال عنها على وجه التأكيد.
جوتريكا Gotrika	ذلك الذى يتأصل من الجنس أو الأسرة، مجمل الخصائص التى يستمدها الفرد بالوراثة.

جورو guru	الاسم الذى يضفيه الهندوس على المعلم، كما أنه يحمل معنى ثانويا هو "السلف"، والعرب يصبون الفكرة نفسها فى كلمة شيخ، والتى تعنى حرفيا "كبير السن"، وتستخدم لغرض مماثل.
جونات gunas	ثانى بادارثات الفايشيشيكا، وتتناول الصفات أو الكيفيات التى تتصف بها الكائنات المتجسدة، وهى ما يدعوه المدرسيون حوادث أو عوارض عندما يعتبرون فيها من حيث علاقتها بالمادة، أو الذات، التى تعتبر أساسا ماديا لها فى منظومة تجلى الوجود فى صيغة ذاتٍ فردية. ولها ثلاث صفات للوجود الكلى، يشتمل عليها مفهوم براكريتى، وهى متوازنة تماما فى حالتها الأولانية، وكل تمايز أو تعديل على المادة فى الكون؛ يشكل صدعا فى ذلك التوازن، وكل الكائنات فى حالات تجليها تشترك فى هذه الجونات بتناسبات لا نهائية الاختلاف، وهى ليست إذن بحالات، ولكنها شروط الوجود الكلى، التى يتعرض لها كل الكائنات المتجلية.
جيفانموكتا jivan-mukta	"ذلك الذى تحرر أثناء حياته"، والتى تقال عن اليوجى الذى ارتقى إلى البراهما الأسمى قبل وفاته.
حضارة	مجمل المنتجات وطرق التعبير الناتجة عن نظرة عقلية معينة يتصف بها جماعة من الناس.
دارشانا Darshana	متن رئيسى من متون الفيدا، ويعنى أيضا البصر أو وجهة النظر، حيث إن جذر الفعل الذى اشتقت منه د رِ ش، يعنى يرى.

دارما
Dharma

جذر الفعل د ر ى الذى اشتقت منه الكلمة فى معناه العام هو أحوال الوجود بما يعنى طبيعة الوجود الجوهرية، وما تشتمل عليه فى مجمل خصائصها وسماتها، وتحديد المسار الذى سوف يتبعه ذلك الشخص من واقع الميول والتوجهات التى تحتوى عليها، فإما اتجه إلى طريق وعى عام وإما اتجه إلى افتعال علاقة خاصة بكل ظرف خاص. وهى أيضا الاتزان الأساسى أو الاتساق التكاملى الناتج عن هذا التركيب الهيكلى، والذى هو فى ذاته ماتعنيه كلمة عدالة، خاصة لو أفرغت من مفهومها الأخلاقى.

دانورفيدا
Dhanur-Veda

العلم العسكرى المرتبط بالياجورفيدا.

درافيا
dravya

أول بادارثات الفايشيشيكا، تترجم هذه الكلمة عادة إلى مادة، وهى ترجمة معقولة لو أن معنى الاصطلاح محمول على معنى نسبى، وليس على محمل ميتافيزيقى أو كلىّ، وهذا أيضا هو المعنى التى تحمل عليه حسب مفهوم أرسطو لأصناف المعارف.

دويجا

حرفيا، المولود مرتين، وهى صفة اليوجى الذى تحقق فى المعرفة بالكامل.

ديانا
dhyana

الاستبصار والتأمل العقلى الذى يحمل ثماره فى ذاته.

ديش
dish

الفضاء، المكان .

دين

تعنى من حيث اشتقاقها ما يربط، ويتضمن بالضرورة ثلاثة عناصر تنتمى إلى نظم مختلفة وهى: العقيدة، والقانون الأخلاقى،

والعبادة، ولكن هل يؤخذ هذا المعنى على أنه ما يربط الإنسان بمبدأ أعلى، أم ما يربط الإنسان بالإنسان؟ وقد كانت تعنى كلا الأمرين المذكورين، ولو أن تطبيقها النسبى اختلف فى الزمان والمكان.

راجاس rajas: الجونا الثانية من بروكريتى، وتعنى النزوة التوسعية، والتى يصل الكائن بطاعتها إلى حالة خاصة، وإلى مستوى محدد من الوجود.

راجايوجا raja-yoga: أحد طرق التحقق بالمعرفة؛ فبدلا من أن يسلك المريد من مرحلة إلى أخرى بالتتابع، كما هى الحال فى هاثايوجا، فإنه من الممكن أيضا أن يعبر بخطوة واحدة إلى الهدف النهائى.

رمز: تعبير صورى عن نظرية ما، سواء كان شكليا أو صوتيا أو حركيا.

رمزية: استخدام الأشكال أو الأصوات أو الحركات كعلامات لأفكار، أو لأمور فوق_حسيّة، ينتمى التعبير بها إلى مرتبة أسفل من تلك التى يرمز إليها، وتبلور إلى حد ما التعاليم النظرية بتشبيهات شكلية.

روبا Rupa: الهيئة، المادة الظاهرة فى الكائن.

ريجفيدا Rig-Vida: أول المتون الأساسية للتراث الهندى، والذى ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.

ريخاجانيتا Rekha-ganita: الهندسة المستوية: انظر "جانيتا".

سامافايا samavaya	سادس بادارثات الفايشيشيكا، بمعنى الاحتشاد؛ أى العلاقات الحميمة بين المادة وصفاتها الكامنة فيها، والتى تصبح بدورها صفات للمادة.
سامانيا Samanya	رابع بادارثات الفايشيشيكا، وتتناول ارتباط الصفات التى تؤدى إلى تدرج النوع بكل الأشكال الممكنة.
سات، ساتفات sat, sattwas	الجونا الأولى من بروكريتى، وترتبط بنور الذكاء أو المعرفة، ويمثل لها باتجاه صاعد.
ساراسواتى Saraswati	انظر "شاكتى".
سامافايا Samavaya	ارتباط الصفات التى تؤدى إلى تدرج النوع بكل الأشكال الممكنة.
سامافيدا Sama-Veda	ثالث المتون الأساسية للتراث الهندى، والذى ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.
سانخيا Sankhya	دارشانا أى متن فيدى، تتعلق بمجال الطبيعة، أى التجليات الكلية، ولكنها تنظر إلى الطبيعة فى سياقها بشكل تركيبى، بدءًا من المبادئ التى تحكم انتاجها، والتى تستقى منها حقيقتها. تترجم بعدة طرق، منها التعداد أو القائمة، وأيضا بمعنى الجدل المنطقى.
سانكيا sankya	تعنى نيريشوارا، و سيشوارا؛ أى ماليس إيشوارا.

ستاباتيافيدا Sthapatya-Veda		أحد الأوبافيدات الأربع، التى تتضمنها الفيدانجا، وتتناول الفكر التطبيقي، وتتضمن علمى الميكانيكا والعمارة، وترتبط بالأثارفافيدا.
سميريتى Smriti		الأدبيات التراثية التى تتناول أمورا تطبيقية.
شاسترا Sastra		نص قانوني.
شاكتاويين Shaktis		أعضاء طبقة شاكتى التى تمثل الصلاحية الإدارية، وقد حاولوا مرارا انتزاع السلطة من البراهمة، الذين يمثلون الفكر الميتافيزيقى البحت.
شاكتى Shakti		انظر "لاكشيمى".
شروتى Shruti		ثمار الإلهام المباشر.
شعيرة		طقس، نوع خاص من الرمز المركب، ويمكن حتى وصفها بالرمز التمثيلى، ولكن إذا أُخذ الرمز بمعناه حقًا وليس بما هو مظاهره الخارجية العارضة؛ فإن المرء يستطيع هنا أن يشهد ما وراء الكلمة من روح في المتون.
شودرا Shudra		ما يولد تحت الأقدام (من النموذج العقلى للإنسان الكامل)، الطبقة التى تتولى عبء كل الواجبات اللازمة لضمان الحياة المادية للمجتمع.

شيفا Shiva	وهو إيشوارا Ishwara، بمعنى المبدأ المحول (وليس المبدأ المدمر كما يوصف فى أدبيات المستشرقين) من الثلاثة مبادئ الكبرى: براهما، وشيفا، وفيشنو.
شيفابودها Shiva-Buddha	فى جاوة، نجد أن شيفا-بودها، مفهوم مدفوع بالمبالغة إلى أقصى حدوده الممكنة من الميول الشيفاوية.
شيفاوية	واحد من المذهبين الأصوليين فى النظرية الهندوسية، وهو أقل انتشارا من "الفيشناوية"، ويولى اهتماما أقل بالشعائر أو الطقوس الخارجية (البرانية)، وهى فى الوقت نفسه أكثر سموا بمعنى من المعانى، وتؤدى إلى التحقق الميتافيزيقى الخالص بصورة أكثر مباشرة.
شيكسا Shiksa	وهو علم البيان الصحيح والنطق السليم، بما يعنى معرفة القيمة الرمزية للحروف، وقوانين التجويد، والتى تطورت فى اللغة السنسكريتية أكثر من أية لغة أخرى.
عبادة	مفهوم دينى، يدل على الشعائر أو أشكال التعبد، ولها سمة فكرية من حيث رمزيتها وتعبيرها المقبول عن النظرية التراثية الدينية، كما أن لها سمة اجتماعية باعتبارها ممارسات تستلزم اشتراك كافة أعضاء المجتمع الدينى فيها، وبطريقة ملزمة.
علم	صفة لكافة العلوم التخصصية الموجهة لدراسة أمر أو آخر من الأمور الفردية، المشتقة من العقل الذى يتناول العموميات.

فآيو vayu		الهواء، أحد العناصر الخمسة للتكوين المادى لعالم الظاهر، وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.
فارنا Varna		تعنى فى أحد معانيها الأصلية لون، تحمل امتدادا دلاليا بمعنى الجودة عموما، وهى وظيفة اجتماعية تتحدد بالطبيعة الخاصة لكل فرد. واستخدامها الاستعارى يدل على الطبيعة الخاصة لكائن ما، أو ما يمكن أن يسمى الجوهر الفردى.
فانشا vansha		الأنساب التراثية.
فايشيا Vaishya		الفخذين، (من نموذج الإنسان الكامل)، الطبقة التى تتولى كل ما هو وظيفة اقتصادية بالمعنى الأعرض، مشتملة على الوظائف الزراعية والتجارية والصناعية والمالية.
فايشيشيكا Vaisheshika		دارشانا أى متن فيدى، مشتق من كلمة فيشيشا، والتى تعنى شخصية متميزة، وتعنى بالتالى فردى، وهذه الدارشانا خاصة بمعرفة ما هو فردى فى ضوء صيغة متميزة، وفى وجودها العارض. وتعنى أيضا، علم الكون، أو الكوزمولوجيا.
فو – هى Fu-hi		.اسم حكيم تاريخى فى الصين القديمة أصبح يطلق على إجماع فكرى من الحكماء.
فياباكا Vyapaka		حرفيا "الوعاء الحاوى"، ويطلق على الاصطلاحات الكبرى فى المنطق.

فياسا Vyasa		لا يشير هذا الاسم إلى شخص تاريخى، ولا إلى أسطورة، ولكنه يطلق على "إجماع فكرى "للتراث الأولانى، ويفصح عن إجماع فكرى كما هى الحال فى أسماء "فو-هى" الصين، و "فياسا" الهند، و"تحوت" أو "هيرميس" مصر، ويعرف أيضا باسم باداريانا.
فياكارانا vyakarana		أى مسائل النحو، مثل الفوارق بين التركيب والمعنى الصحيح للكلمة والتركيب والمعنى فى الاستخدام الجدلى أو العامى لها، بالإضافة إلى ملحوظات عن أشكال تعبير معينة فى الفيدا، والاصطلاحات المستخدمة فيها بمعان غير معتادة. وبدلا من أن تكون مجرد تراكم من القواعد التى تبدو تعسفية بدرجة ما؛ فهى قائمة على مفاهيم وتصانيف تظل أبدا على علاقة وثيقة بالمعنى المنطقى للغة.
فياكتاجانيتا Vyakta-ganita		الحساب؛ انظر "جانيتا".
فيدا Veda		المتون الأساسية للتراث الهندى، والذى ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.
فيداشيكسا Veda-Sheksa		هو علم البيان الصحيح والنطق السليم، بما يعنى معرفة القيمة الرمزية للحروف، وقوانين التجويد حسب الفيدا.
فيدانتا Vedanta		دارشانا أى متن فيدى، وهى المتن الذى يشرح الفيدانتا ذاتها. وتعنى "نهاية الفيدا"، وكلمة "نهاية" يجب أن تفسر بالمعنى المزدوج

الذى احتفظت به الكلمة الإنجليزية end أيضا، وهو كل من الاستنتاج و الهدف، والأوبانيشاد التى انبنت عليها الفيدانتا هى آخر أقسام المتون الفيدية، وما تلقنه من تعاليم؛ بالقدر الذى يجوز تلقينه، هو الهدف الأخير الأسمى لكل المعرفة التراثية، منفصلا عن كافة التجليات المتخصصة والعارضة، والتى تنبثق منها فى دوائر مختلفة من الوجود. وعنوانها "أوبانيشاد" يبين كيف هو مقدر لها أن تحطم الجهل، وهو أصل كل وهم يأسر المخلوقات فى نير الوجود المشروط، ويبين أيضا كيف أنها تقدم الوسائل اللازمة لتحقيق غرضهم فى معرفة البراهما Brahma، وإذا كان الأمر هو مجرد تناول هذه المعرفة؛ فذلك لأنها لا تنتقل بجوهرها سوى بجهد فردى خالص، ولا يمكن تعويضه بأى قدر من التعليم الخارجى، مهما كان متعاليا أو عميقا.

فيدانجات Vedangas	متون تابعة للميمانسا، ترتبط مباشرة بالعلوم التابعة للفيدا، وتعنى حرفيا "عضو الفيدا"
فيديهاموكتا videha-mukta	أى "ذلك الذى تحرر بعد ترك الجسد"، وتقال عن اليوجى الذى توفى قبل أن يتحرر فى حياته.
فيشناوية	واحد من تناولين أصوليين للنظرية الهندوسية، وهو التناول الذى يولى اهتماما أكبر للشعائر البرانية على عكس الشيفية.
فيشنو Vishnu	وهو إيشوارا Ishwara، المبدأ الثالث المحرك والحافظ للكائنات، من الثلاثة مبادئ الكبرى: براهما، وشيفا، وفيشنو.

فيشيشا veshesha	خامس بادارثات الفايشيشيكا، بمعنى خصوصية الاختلاف وما ينتمى إلى مادة معينة فقط.
قانون مانو Manu	هو قانون يعمل على مراعاة علاقات التراتب الطبيعى التى بين الكائنات الواقعة بين أحوال دورات الوجود الذى قُدر لها أن تحكمه. الصلة بينهما ليست زمنية، ولكنها منطقية وعرضية، فكل دورة تتمخض عن سابقتها، وبدورها تحدد ملامح لاحقتها، وذلك فى خلق دائم، يحكمه "قانون الاتساق"، والذى يصوغ التشابهات الأساسية بين كافة صيغ التجلى الكونى. وعندما نأتى إلى تطبيق القانون فى النطاق الاجتماعى، يتخذ حينذاك سمت القبول القضائى، وقد يصاغ فى شكل قانونٍ (شاسترا)، ويُرجع إلى مانو أو على الأصح إلى دورة بعينها فيما يتعلق بالتعبير عن "الإرادة الكونية".
قباله Qabbalah	المعرفة الجوانية اليهودية.
قريحة	الملكة التى تصل إلى المبادئ بشكل مباشر، دون وساطة العقل الجدلى.
كارما Karma	ثالث بادارثات الفايشيشيكا، بمعنى الفعل، والفعل على اختلافه مع الصفة، يمكن أن يُضمّ إليها فى إطار الفكرة العامة للصفات؛ فهى ليست سوى طريقة وجود المادة، والفعل يؤخذ على أساس احتوائه على الحركة بالضرورة، أو بالأحرى على التغير. وهو الذى سوف تُنجِز به المنظومة الفردية وميولها أهدافها فى

العالم الظاهر، بشرط أن يكون الفعل دائما طبيعيا، أو بمعنى آخر أن يتسق الفعل مع طبائع الأشياء، ومع أحوال الوجود التى ينتمي إليها، ومع العلاقات الناشئة من هذه الطبائع وتلك الأحوال.و كارما تحمل معنيين؛ العام منهما يتعلق بالفعل فى كل صوره، وهو مقابل (عكس) جنانا أى المعرفة، وهو تباين يجيب أيضا على التمايز بين الدارشانتين الأخيرتين، وأما المعنى الخاص والفني؛ فإن كارما تعنى الفعل الطقسي كما تحدده الفيدا، وهذا القبول الأخير لمبادئ الفيدا يحدث كثيرا بشكل طبيعي في الميمانسا، والتى توجهت إلى طرح أسباب تلك الشعائر وتعريف حدودها.

كاريا karya	أحد سوترات **جايميني**، تعنى حرفيا: ذلك الذى يجب أن ينجز.
كالا kala	الزمن.
كالبا kalpa	متن يلخص القواعد التى تحكم أداء الشعائر.
كشاطريا Kshatriya	الذراعيين (من نموذج الإنسان الكامل)، الطبقة التى تتولى الصلاحية الإدارية التى تتضمن القضاء والعسكر، وعلى رأسها الملك.
كهانداس Chhandas	هو علم العَروض الذى يحدد تطبيق البحور المختلفة بالتناظر مع التراتب الكونى الذى تعبر عنه، وهكذا نضعها فى صنف يختلف عن الشكل الشعرى بالمعنى الأدبى البحت، ثم إن المعرفة العميقة بالإيقاع و تناظراته الكونية، والذى يستخدم فى المراحل التمهيدية

لبعض طرق التحقق الميتافيزيقى، هو عنصر مشترك بين كافة الحضارات الشرقية، بالرغم من غرابته التامة عن الشعوب الغربية

كوان - ين Kouan-yin	بوديساتفا، الشق الأنثوى من أفالوكيتيشوارا، وهى درجة من القداسة.
كوليا kulpa	وهى كلمة محمّلة بمعان مختلفة شتى، ولكنها تعنى هنا مجمل المفاهيم المتعلقة بإقامة الشعائر، والمعرفة بها أمر ضرورى كى تكتسب الشعائر فاعلية كاملة، وفى نصوص السوترا التى تنص عليها: فإن هذه المفاهيم تركّز بعلامات ترقيم خاصة لا تختلف كثيرا عن تلك المستخدمة فى الجبر.
لاكشيمى Lakshmi	قوة أو طاقة خاصة يطلقون عليها لفظ "شاكتى" Shakti، ويرمز إليها بصورة أنثوية، فشاكتى براهما هى ساراسواتى Saraswati وشاكتى فيشنو هى لاكشيمى Lakshimi، وشاكتى شيفا هى بارفاتى Parvati .
لينجا Linga	انظر "هيتو".
ماناس manas	تشتمل على كلية الملكات النفسية التى تتعلق بالكائن الفردى، والعقل هو الصفة الوحيدة بينها التى يختص بها الإنسان.
مانافا Manava	النمط الأولى للإنسان فيما يتعلق بكونه "كائن مفكر"، موهوب بالملكة الذهنية أو العقلية ماناس.

مانترا mantra	أى التعابير أو الأصوات الطقسية.
مانو Manu	مبـدأ يمـكن أن يُعـرَّف بالاتسـاق مـع المعنى العام لجذر الفعل م ا ن؛ أى الذكـاء الكونى، أو هى تعنى الفكر الذى يعكس النظام الكونى. ومن جانب آخر؛ فإن هذا المبدأ يمثل أيضا النمط الأولى للإنسان الذى يسمى مانافا فيما يتعلق بكونه كائن مفكر، موهوب بالملكة الذهنية أو العقلية (ماناس).
ماهات Mahat	تسمى أيضا بودهى، وهى المبدأ الأعظم، والأول من ثلاثة مبادئ، هى: براهمـا، وشيفـا، وفيشنو، وهى الفكر البحت الذى يتعالى نسبيا على الفرد.
ماهايانا Mahayna	نظرية بوذية، تعنى حـرفـيـا، الطريق الأكـبـر، وهى التى تمثل النظرية الكاملة بالمعنى الكامل، وذلك بما فـيـه العناصـر الميتافيزيقية التى تشكل شطرها الأعلى أو مركزها.
موكتى mukti	انظر موكشا.
موكشا أو موكتى moksha or mukti	الخلاص أو التحرر؛ حيث إن الكائن الذى يصل إليها، أيا كانت الحالة التى ينتمى إليها، وأيا كانت طبقته فى الدولة، يتحرر من كل الروابط التى تشده إلى الوجود المشروط، وذلك بتثبّت المعرفة بالكلى، وهو المفهوم الذى يسميه المسلمون الجوانيون "الذات العلية"، وعن طريق ذلك التحقق وحده يصبح الإنسان يوجيا بمعنى الكلمة الحقيقى.

مولا
mula

تاتفا من سانخيا تعتبر جذر التجلى والتاتفات التى تتبعها تمثل التعديلات فى مراحلها المختلفة من التجلى لمادة الكون.

ميتافيزيقا

ظهرت هذه الكلمة أول مرة بمعنى « ما وراء الطبيعيات » فى الأعمال الكاملة لأرسطو. وهى بالضرورة معرفة القوانين الكلية، وسوف تستحيل عملية التعريف إلى أمر أبعد عن الدقة كلما حاول المرء أن يكون دقيقا. وتعنى – تقريبا – معرفة المبادئ التى تنتمى إلى مستوى الكليات، وهى وحدها الجديرة بصفة المبادئ، وهى مشتقة من الفكر البحت.

ميمانسا
Mimansa

دارشانا؛ أى متن فيدى تعنى التأمل الداخلى، وهى تنطبق بشكل عام على الدراسة التأملية للفيدا، وغرضها تحديد المعنى الدقيق لكلمة شروتى، أى ثمار الإلهام المباشر، واستنتاج ما يكمن فى طياتها، سواء أكان من مرتبة عملية أم فكرية. تضم الميمآنسا كلا من الدارشانتين الخامسة والسادسة من الدارشانات الست، وتسميا بورفاميمآنسا و أوتاراميمآنسا، أى الميمآنسا الأولى والميمآنسا الثانية، وتشيران بالتناظر إلى المرتبتين المذكورتين عاليه. والميمآنسا الأولى تسمى أيضا كارماميمآنسا، ذلك أنها تتعلق بعالم الفعل، والثانية تسمى براهماميمانسا، وذلك لأنها تتعلق جوهريا بمعرفة براهما، وبراهما فى هذه الحالة هو البراهما الأسمى، والذى لم يعد إيشوارا Ishwara من منظور الميتافيزيقا البحتة. وهذه الميمانسا الثانية هى التى تشكل الفيدانتا، وعندما تذكر ميمانسا بلا صفة كما هى الحال فى الباب الحالى، يقصد بها دائما الميمانسا الأولى. وينتسب طرح هذه الدارشانا إلى جايمينى. وتهدف إلى إقرار

البراهين والمبررات للدارما فيما يتصل بالكارما، أو "ذلك الذى يجب أن ينجز". كارما تحمل معنيين: العام منهما يتعلق بالفعل فى كل صوره، وهو مقابل (عكس) جنانا أى المعرفة، أما المعنى الخاص والفنى؛ فإن كارما تعنى الفعل الطقسى كما تحدده الفيدا.

ناما
Nama
حرفيا، الاسم ، الجوهر فى الكائن، أو ما تسمية المدرسة الأرسطية الشكل، مجمل الصفات والنعوت المميزة للفرد.

ناميكا
Namika
حرفيا، ذلك الذى يشير إليه الاسم ناما، مجمل الخصائص التى يتمتع بها الفرد دون أن يستمدها من شىء سوى ذاته.

نايايا
Nyaya
دارشانا أى متن فيدى رئيسى، موضوعه المنطق، أو المنهاج، مسندة إلى جواتاما، وتتناول دراسة الشروط التى تلزم الفهم الإنسانى؛ فكل ما هو قابل للاعتبار منطقيا، يمكن أن يكون موضوعا للفهم الإنسانى، طالما يتم تفهمه فى إطار هذه العلاقة. ويشتمل المنطق على كل الأشياء التى تصبح موضوعا للبرهان، أى موضوعا للمعرفة العقلانية والجدلية. ووجهة نظرها منطقية تحليلية؛ حيث إنها عقلانية وفردية.

نيجامانا
Nigamana
سادس اصطلاحات نايايا (المنطق)، وهى تتناول النتيجة أو الاستنتاج، وهى تأكيد محدد للقضية التى ثبتت بالتبيان.

نيرجونا
Nirguna
حرفيا، ما وراء كل الصفات.

نيرفيشيشا Nirvishisha
حرفيا، ما وراء كل التمايزات.

نيروكتا Nirukta
التأصيل الاشتقاقى والرمزى لمصطلحات المتون الفيدية، وهى أحد متون الفيدانجا، تتناول تفسير المصطلحات المهمة أو الصعبة الواردة فى المتون الفيدية، ولا يعتمد هذا التفسير على الاشتقاق وحده، ولكنه يعتمد أيضا على القيمة الرمزية للحروف والمقاطع التى تتكون منها الكلمة.

نيريشوارا Nirishwara
أى لا تتناول مفهوم الإيشوارا Ishwara، أى الشخصية الإلهية، ولكن إذا غاب عنها هذا المفهوم؛ فذلك لأنه ليس له مكان بها، على غرار النايايا و الفايشيشيكا.

هاثايوجا hatha-yoga
الوسائل المعاونة على التحقق، والتى تصير بلا ضرورة حال حدوثه، شأنها فى ذلك شأن الوسائل الأخرى مثل الشعائر التى يمكن استخدامها أيضا كوسيلة معاونة لتحقيق الهدف نفسه. ومن الثابت أن ذلك الهدف لايمكن الوصول إليه بتلك الوسائل وحدها، والتى هى خارجة عن المعرفة، ولكن من الصحيح أيضا أن تلك الوسائل التى ليست جوهرية لا يصح أن تحتقر؛ حيث إن لها قدرا كبيرا من الفاعلية فى المعاونة على التحقق، وفى الإرشاد إلى مراحله المبكرة، وإن لم يكن لها فاعلية فى تحقيق الهدف النهائى. وهذه هى المنفعة الحقيقية لكل ماتناوله اصطلاح هاثايوجا Hatha-Yoga، والذى صمم من أجل تحطيم أو بالأحرى "تحويل" تلك العناصر البشرية فى الإنسان، والتى تعتبر عقبة فى

سبيل الاتحاد بالكلى، والإعداد لذلك الاتحاد بتمثل إيقاعات معينة تتصل أساسا بضبط التنفس.

هيتو Hetu	ثالث اصطلاحات نايآيا (المنطق)، وتعنى الأسباب التى تبرر القضايا المطروحة، وتسمى أيضا لينجا.
هينايانا Hinayana	نظرية بوذية، حرفيا تعنى الطريق الأصغر، وهى نظرية تتوقف بشكل ما عند الظواهر الخارجية المتاحة للسواد الأعظم من الناس، ولا تتخطاها إلى ما وراءها.
ياجورفيدا Yajur-Veda	ثانى المتون الأساسية للتراث الهندى، والذى ينقسم إلى أربع مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.
يوجا Yoga	كلمة مذكّرة فى اللغة السنسكريتية. والمعنى الرئيسى للاصطلاح هو الاتحاد الفعال بين الكائن الإنسانى وبين ما هو كلى، وقد طبقت فى شكل دارشانا تعزى سوتراتها إلى باتانجالى Patan-gali، هدفها هو تحقيق ذلك الاتحاد، وتوفير الوسائل لذلك التحقق. وفى حين تظل وجهة نظر سانخيا نظرية، فنحن هنا نتبصر فى التحقق جوهريا، وبالمعنى الميتافيزيقى.
يوجاشاسترا yoga-shastra	متن من دارشانا يوجا، ويتوجه إلى أولئك الذين بلغوا إحدى المراتب الأدنى من التحقق، لكى يصف لهم طقوسا خاصة تعاونهم.

ملحق (٢)

أعمال الكاتب

لمحات عن الصوفية الإسلامية والطاوية.	Aperçu sur l'ésoterism Islamique et le Taoisme.
لمحات عن الباطنية المسيحية.	Aperçus sur l'Esoterism chrétien.
لمحات عن التسليك الروحى.	Aperçus sur L'Initiation.
السلطة الروحية والسلطة الزمنية.	Autorité spirituelle et pouvoir temporel.
عروض نقدية.	Comtes rendus.
دراسة فى الماسونية الحرة وجماعات الأخوة. جزئين.	Etude sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage.
دراسة عن الهندوسية.	Etude sur l'Hindouisme.
الصور التراثية والدورات الكونية.	Formes traditionelles et Cycles cosmiques.
البدايات والنهايات الروحية.	Initiation et Réalisation spirituelle.
مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية.	Introduction Général a l'étude des doctrines Hindoues.
أزمة العالم الحديث.	La Crise du Monde moderne

الثالوث الأعظم.	La Grand Triade.
الميتافيزيقا الشرقية.	La Métaphysique orientale.
سيادة الكمّ وعلامات الزمان.	Le Régne de la Quantité et les Signes des Temps.
ملك العالم.	Le Roi du Monde.
رمزية الصليب.	Le Symbolism de la Croix.
الثيوزوفية، قصة دين زائف.	Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion.
خطأ الإتجاه الروحاني (تحضير الأرواح).	L'Erreur spirite.
أحوال الوجود المتعددة.	Les Etats Multiples de l'Etre.
مبادئ حساب اللامتناهي.	Les Principes du calcul infinitésmal.
أسرارية دانتي.	L'Esotérism de Dante.
الإنسان ومصيره وفقا للفيدانتا.	L'Homme et sont devinir selon le Védanta.
كتابات متناثرة.	Mélanges.
شرق وغرب.	Orient et Occident.
القديس برنارد.	Saint Bernard.
الرموز الأساسية للعلم المقدس.	Symboles fondamentaux de la Science Sacrée.

المؤلف فى سطور :

رينيه جينو (١٨٨٦-١٩٥١) Rene Guenon

نشأ فى أسرة كاثوليكية محافظة بمدينة بلوا على نهر اللوار ، وانتقل إلى باريس حيث التقى بالمرشد الهندى (جورو) ،الذى عرّفه كنوز الحكمة الشرقية ، ثم أسلم بعد ذلك وتسمى باسم «الشيخ عبد الواحد يحيى» وكان يتبع السلوك الصوفى على مبادئ محيى الدين بن عربى . واتباعا لطريقته ألفت جمعيات صوفية فى فرنسا وسويسرا وغيرهما باسم «الأكبرية» نسبة إلى تسمية محيى الدين باسم الشيخ الأكبر . عاش فى القاهرة من ١٩٣١ حتى وفاته فى ٧ يناير ١٩٥١ . كتب عنه أندريه جيد والدكتور عبد الحليم محمود .

المترجم فى سطور :

عمر الفاروق عمر عبده

من مواليد عام ١٩٣٨ ، درس الفنون الجميلة (١٩٥٦-١٩٦١) فى معاهد مختلفة، ودرس الحرف التراثية ، وفنون العرض ، والنقد الفنى ، وكتب للبرنامج الثانى "جولة الفنون التشكيلية" ، كما كتب أفلاماً تسجيلية عن الحرف "الخزف والنسيج والعمارة" ، وعن المجتمعات الخاصة (حياة الصيادين) "ظل البحيرة" ، للتليفزيون العربى ، وعن الطاقة فى مصر "عصر جحا" للتليفزيون الألمانى .

كما عمل فى مجال التدريب على الحاسبات (١٩٨٠-١٩٨٣) ، ونظم معلومات التنمية (١٩٨٣-١٩٩٣) ، وعمل فى تسجيل التراث الثقافى للواحات البحرية للمركز القومى لتسجيل التراث الثقافى والطبيعى ، كما عمل فى المركز القومى للمسرح والموسيقى والفنون الشعبية .

ترجم عدداً كبيراً من الدراسات المتخصصة فى التنمية والصناعة والبحوث ، ونشر له فى المشروع القومى للترجمة "متون هرميس" ، وقيد النشر فى الهيئة العامة للكتاب "إلى الجحيم بالثقافة" من أعمال هربرت ريد النقدية . وقد جمع مجموعة مختارة من الحواديت الشعبية فى كتاب "حكايات ورؤى" قيد النشر .

المراجع فى سطور :

سعد عبد السلام الموجى

من مواليد ١٩٣١ ، تخرج فى كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، ١٩٥٤ .

عمل بوزارة السياحة حتى عام ١٩٨٧

كتب العديد من البرامج للإذاعة المصرية ، منها :

ندوة علم النفس ، البرنامج الثانى ، دراما : من صور الفداء للبرنامج العام ، برامج خاصة عن شخصيات من التاريخ ، برنامج للصغار فقط لإذاعة الشرق الأوسط (الشعب سابقًا) .

كما عمل فى إذاعة إيران العربية بين عامى ١٩٧٨-١٩٧٩ ؛ حيث كتب :

حادى الأرواح ، وإيران فى الدراسات العالمية ، وبستان وجلستان، ودراما عن شخصيات تاريخية ومعاصرة .

ترجم كتابين من أعمال رينيه جينو :

شرق وغرب ، وأحوال الوجود المتعددة ، قيد النشر .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبدا ع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	چيرار چينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . تومبكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (المجلد الأول)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ – حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ –نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣–الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاجنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامپوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحي العشري
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقي سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد الغانمي
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجاني
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازي السيد
١٩٢ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغي	ت : محمود سلامة علاوي
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكي	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلي النعماني	ت : جلال السعيد الحفناوي
١٩٨ – الاتصال الجماهيري	إدوين إمري وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية	يعقوب لانداوي	ت : جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمي سيبروك	ت : فخري لبيب
٢٠١ – الجانب الديني للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصاري
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبي الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالي	ت : جلال السعيد الحفناوي
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدي
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجي لوقا كافاللي – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : علي يوسف علي
٢٠٧ – ليل إفريقي	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائي	سنائي الغزنوي	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدي عبد الغني
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد علي الناصري
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع	أنتوني جيدنز	ت : محمد محمود محي الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢	زين العابدين المراغي	ت : محمود سلامة علاوي
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوي
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : علي إبراهيم علي منوفي

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماريديا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروجان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريين	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – سياحت نامه إبراهيم بك ج٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فتجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كليتباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامى صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ – الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل	آرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ – عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٣٣٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ – الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ – التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ – متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربينى
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ – تلميذ بابنبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : زينب محمود الخضيرى
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – ربة المطر والملابس تصنع الناس	توبور شتورم	ت : عماد حسن بكر
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى

٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠– خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر آكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج٢)	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكيافلى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرمانسية	دونكان هيث وچودن بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى
٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس ترستيغ	ت : محمد الشرقاوى
٤٤٤ – أمريكا اللاتينية · الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس

٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايفانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكارايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون علماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء في الفكر السياسي الغربي	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ – جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ – الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد النتة
٤٧١ – رحلة لاستكشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ – دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ – دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ – الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ – صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ – أرض الحبايب بعيدة : بيرم التونسى	ماريلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ – تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى
٤٧٨ – الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولى شى دونج	ت : عبد العزيز حمدى
٤٧٩ – المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨٠ – تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨١ – عباءة النبى	روى متحدة	ت : رضوان السيد
٤٨٢ – موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت : فاطمة محمود
٤٨٣ – النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	ت : أحمد الشامى

٤٨٤ – جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	ت : رشيد بنحدو
٤٨٥ – التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٦ – الذاكرة الحضارية	يان أسمن	ت : عبد الحليم عبد الغنى رجب
٤٨٧ – الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٨ – الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٩ – هُسِّرل : الفلسفة علمًا دقيقًا	هُسِّرل	ت : محمود رجب
٤٩٠ – أسمار الببغاء	محمد قدرى	ت : عبد الوهاب علوب
٤٩١ – نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	ت : سمير عبد ربه
٤٩٢ – محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	ت : محمد رفعت عواد
٤٩٣ – خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	ت : محمد صالح الضالع
٤٩٤ – كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	ت : شريف الصيفى
٤٩٥ – اللوبى	إدوارد تيفان	ت : حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦ – الحكم والسياسة فى أفريقيا	إكواسو بانولى	ت : مجموعة من المترجمين
٤٩٧ – العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلىّ	ت : مصطفى رياض
٤٩٨ – النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	ت : أحمد على بدوى
٤٩٩ – تقاطعات : والأمة والمجتمع والجنس	نخبة	ت : فيصل بن خضراء
٥٠٠ – فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية العربية)	تيتز رووكى	ت : طلعت الشايب
٥٠١ – تاريخ النساء فى الغرب	آرثر جولد هامر	ت : سحر فراج
٥٠٢ – أصوات بديلة	هدى الصدّة	ت : هالة كمال
٥٠٣ – مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة	ت : محمد نور الدين عبد المنعم
٥٠٤ – كتابات أساسية ج١	مارتن هايدجر	ت : إسماعيل المصدق
٥٠٥ – كتابات أساسية ج٢	مارتن هايدجر	ت : إسماعيل المصدق
٥٠٦ – ربما كان قديسًا	آن تيلر	ت : عبد الحميد فهمى الجمال
٥٠٧ – سيدة الماضى الجميل	بيتر شيفر	ت : شوقى فهيم
٥٠٨ – المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبد الباقى جلبنارلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٥٠٩ – الفقر والإحسان فى عهد سلاطين المماليك	آدم صبرة	ت : قاسم عبده قاسم
٥١٠ – الأرملة الماكرة	كارلو جولدونى	ت : عبد الرازق عيد
٥١١ – كوكب مرقّع	آن تيلر	ت : عبد الحميد فهمى الجمال
٥١٢ – كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	ت جمال عبد الناصر
٥١٣ – العلم الجسور	تيد أنتون	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤ – مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	ت : مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥ – من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	ت : فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦ – إرادة الإنسان فى شفاء الإدمان	أرنولد واشنطون – ودونا باوندى	ت : صبرى محمد حسن
٥١٧ – نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨ – استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	ت : هاشم أحمد محمد
٥١٩ – محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٥٢٠ – الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	ت : أمل الصبان

٥٢١ - قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	ت : عبد الوهاب بكر
٥٢٢ - إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	ت : على إبراهيم منوفى
٥٢٣ - الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	ت : على إبراهيم منوفى
٥٢٤ - الملك لير	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٥٢٥ - موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون رزيفز	ت : نادية رفعت
٥٢٦ - علم السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	ت : محيى الدين مزيد
٥٢٧ - كافكا	ديفيد زين ميروفتس ورويرت كرمب	ت : جمال الجزيرى
٥٢٨ - تروتسكى والماركسية	طارق على وفِلْ إيفانز	ت : جمال الجزيرى
٥٢٩ - بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	ت : حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠ - مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	ت : عمر الفاروق عمر

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٨١١٩ / ٢٠٠٣

١٦



إن هذا العمل الثقافى غير المسبوق، وهوقيام "رينيه جينو" باكتشاف الحقائق الميتافيزيقية التى هى أساس التراث الأولانى الواحد - التراث الذى تشترك فيه الحضارات الكبرى:

الهندوسية والصينية والإسلامية. أقول: إن هذا العمل ليثير فى الروح الأمل فى أن يظهر ذلك الرجل الذى لا يجيد الهيروغيفية فحسب، بل يجيد الغوص فى روحها، و استنطاق أسرارها، حتى تتجلى الحقيقة الكبرى - على حسب الطاقة - عبر "الرموز المقدسة" التى حفرها الأجداد فى قلب الصخر، وبذروا معانيها فى قلب ابن مصر. معان تركت عليها الأزمنة الرديئة أدرانها وغشاواتها، وآن الأوان لمن يجلو هذه المعانى: فتشرق، وتهدى، وتنير دروب الحياة.